

Sobre la crisis civilizatoria y las alternativas:

de la industrialización de la vida
a un pluriverso de realidades

Tesis doctoral

José Andrés Fuentes González

Co-directores

Dra. Esther Velázquez Alonso

Dr. Jaime Morales Hernández





Universidad Pablo de Olavide

Programa de Doctorado en Estudios Medioambientales

(RD 1393/2007)

Co-directores:

Dra. Esther Velázquez Alonso

Dr. Jaime Morales Hernández

Doctorando

José Andrés Fuentes González

Sevilla, España

2017

A quienes, viviéndolo, construyen ese otro mundo

A María

Agradecimientos

A la Vida, por tanto, por el regalo de ser.

A mi familia, de quien lo he recibido todo. A María, por venir al mundo.

A Esther, por la invitación de atrevernos a hacer esto de otra forma. A Jaime, por tantas largas y gozosas charlas. A ambos, por su amistad y apoyo incondicional.

A Yaz y a Jaime, por su hermandad, por estar.

A Yomol A'tel, a todas mis compañeras y compañeros, por permitirme ser parte. Por lo que somos en colectivo, por lo que hacemos en común. Y por el apoyo económico que me permitió concluir esta investigación.

A las personas, familias y comunidades en Chiapas, por ser maestras y compañeros. A ¡Tatic Oscar por invitarme a esta aventura.

A mi *familia* de Chiapas, con quienes, desde el amor y el compromiso, nos organizamos e intentamos existir ese otro mundo.

A Bea, a Carlos, a Edu y Azahara, quienes me compartieron con alegría y cariño sus casas, en las que tomaron forma la mayoría de estas palabras.

A todas las personas que en estos años han compartido conmigo sus pensares y sentipensares, sus preguntas, reflexiones y cuestionamientos. La mayoría de las ideas expuestas en esta investigación surgieron de innumerables pláticas y charlas informales con hermosas personas de distintas geografías. A todas ellas, gracias.

A las personas que me compartieron su palabra y pensamiento para esta investigación. A Jordi Pigem, Arturo Escobar, Gustavo Esteva, Fritjof Capra, Grimaldo Rengifo, Boaventura de Sousa, Félix Díaz, Isabel Rauber, Franz Hinkelammert, Jerome Baschet, Xóchitl Leyva y Javier Sicilia.

Índice

Prólogo.....	1
1. Introducción	17
1.1. El absurdo del mundo actual.....	21
1.2. Sobre la transición paradigmática	35
2. Consideraciones epistemológicas.....	49
2.1. Un provisional análisis epistémico-ontológico	53
2.2. Sobre nuestro conocimiento de lo real y la realidad.....	65
2.2.1. Elementos desde una sociología del conocimiento	69
2.2.2. Elementos desde la epistemología	79
2.3. El porqué de todo esto.....	83
3. Crisis de la cosmogonía hegemónica.....	91
3.1. Sobre la economía.....	99
3.1.1. La economía convencional.....	101
3.1.2. La distorsión económica de la realidad	113
3.2. Sobre el progreso y el desarrollo.....	137
3.2.1. El proyecto civilizatorio occidental.....	139
3.2.2. El imperativo del desarrollo.....	155
3.3. Sobre el conocimiento moderno-industrial	191
3.3.1. El paradigma epistémico hegemónico.....	193
3.3.2. La sociedad escolarizada.....	213
3.3.3. La ciencia moderna.....	221
3.4. Sobre la cosmogonía en crisis	243
3.4.1. La cosmogonía moderna	245
3.4.2. El ego moderno patriarcal y el desequilibrio yang-yin	265
4. Alternativas para tiempos de crisis civilizatoria.....	287
4.1. Pluriverso y espiritualidad	301
4.1.1. Espiritualidad y conciencia.....	303
4.1.2. Pluriverso	317
4.1.3. La espiritualidad en la construcción de alternativas.....	333

4.2.	Ecología de saberes.....	347
4.2.1.	Diálogo de saberes	353
4.2.2.	Narrativas de la transición	369
4.3.	Otros horizontes civilizatorios	393
4.3.1.	Algunos elementos de la Vida buena	399
4.3.2.	Sobre la Vida buena	409
4.3.3.	Sobre la sustentabilidad	423
4.4.	Alternativas en los quehaceres humanos	451
4.4.1.	Los buenos vivires y los buenos haceres	457
4.4.2.	En búsqueda de una economía convivencial	473
4.4.3.	La construcción de la re-existencia desde la espiritualidad	487
5.	Grupo cooperativo Yomol A'tel	499
5.1.	Grupo cooperativo Yomol A'tel	505
5.1.1.	El crecimiento del grupo.....	507
5.1.2.	La crisis de la roya	509
5.1.3.	Cómo vemos lo que hacemos	511
5.2.	Plan estratégico Yomol A'tel	521
5.2.1.	Introducción	521
5.2.2.	Postulados Yomol A'tel	523
5.2.3.	Ejes y principios	526
5.2.4.	Gobernabilidad y estructura operativa	530
5.2.5.	Estructura jurídico – fiscal	534
5.2.6.	Objetivos por áreas de trabajo	535
6.	Conclusiones y reflexiones	543
6.1.	Conclusiones.....	545
6.2.	Algunas reflexiones a modo de epílogo	555
	Referencias	577
	Anexos.....	595

Resumen

En este trabajo se presenta una investigación en forma de narrativa que busca preguntarse sobre las causas profundas de la crisis civilizatoria que atravesamos. Hemos llegado aquí debido a la globalización e imposición de una cultura y cosmovisión particular –occidental, moderna y patriarcal–. Este proyecto civilizatorio, guiado por la utopía del progreso, el desarrollo, el crecimiento, la economía y la ciencia, ha derivado en una sociedad industrializada, cuyas instituciones generan dependencia, ansiedad y pobreza, tanto en el Norte como en el Sur. A su paso, también ha ocasionado el desastre ambiental que vemos hoy en día, el cual se ha visto incapaz de controlar, o siquiera comprender. En esta investigación encontramos, debajo de todo ello, al patriarcado y al ego. El primero como desequilibrio entre las polaridades *yang* y *yin* de nuestra realidad. El segundo como la identificación existencial humana con su mente pensante.

Las diversas crisis que se observan en el mundo actual –ambiental, financiera, económico-productiva, política, médica, educativa, epistemológica, existencial– son parte de este mismo fenómeno. Crisis, originalmente significaba el momento decisivo en el curso de una enfermedad, coyuntura en la que se define si el organismo se recupera y mejora, o empeora y muere. Así, esta crisis civilizatoria nos está llevando a una etapa de transición, que ya estamos viviendo y que continuará las siguientes décadas; las cuales serán trascendentales para determinar la forma en la que se decante esta crisis.

Ante esto es urgente construir narrativas para la transición. Análisis y enfoques que nos permitan comprender qué está pasando y por qué. Para construir cambios reales debemos de partir de propuestas y acciones en todos los niveles de profundidad en los que opera el problema. De lo contrario sólo alcanzaremos a construir versiones alternativas del mismo mundo. En esta investigación, y a diferencia de lo que se dice normalmente, descubrimos que hay alternativas que surgen desde las periferias *invisibles* del mundo globalizado, no sólo como opciones viables y posibles, sino ya existentes.

Desde una espiritualidad de la Tierra y la conciencia humana, alcanzamos a ver un pluriverso de realidades tanto existentes como potenciales. Desde los saberes y formas de conocimiento del Sur y las nuevas visiones de la realidad de la ciencia se dibujan narrativas de transición, que dentro de un diálogo de saberes articulan nuevas visiones de la realidad. Como proyecto civilizatorio plural, la Vida buena y una forma de ser relacional y comunal nos invitan a construir sociedades sustentables, incluyentes y convivenciales. Esto toma forma a través de buenos vivires, de autonomía y de economías alternativas posibles que parten de una concepción del mundo distinta.

En un rincón de Chiapas, en México, en el grupo de economía solidaria Yomol A'tel, hemos ido construyendo una de estas pequeñas alternativas. Como los pasos intermedios que necesitamos, éstas no son perfectas ni acabadas, pero nos permiten ir construyendo una base de supervivencia, de autonomía y un marco de acción en donde poder existir los cambios que buscamos en el mundo.

Prólogo

“Cuando creíamos que teníamos todas las respuestas,
de pronto, cambiaron todas las preguntas”

Mario Benedetti

Esta investigación doctoral fue realizada entre 2011 y 2017, bajo la dirección de la Dra. Esther Velázquez Alonso, de la Universidad Pablo de Olavide (UPO) en Sevilla, España; y por el Dr. Jaime Morales Hernández, del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) en Guadalajara, México. La idea de esta tesis surgió durante la realización del Proyecto Fin de Master (PFM) realizado durante 2011 como parte del Master en Desarrollo Económico y Sostenibilidad (MDES), cursado en la Universidad Pablo de Olavide. Una vez concluido, se continuó con la investigación en el marco del Programa Doctoral de Estudios Medioambientales de la misma Universidad.

Por otro lado, estos últimos cinco años –de 2012 en adelante– he formado parte del grupo cooperativo Yomol A’tel, organización indígena-mestiza de economía solidaria en la región Selva Norte, en Chiapas, México. Este trabajo, con los pueblos indígenas, el diálogo y los aprendizajes obtenidos con ellos y de ellos, han marcado de forma trascendental, no sólo este proyecto de investigación sino también el rumbo de mi proyecto personal y de mi vida.

La profundidad y el camino que este proyecto ha implicado a nivel personal se evidencia en la propia estructura de la tesis. Cuando inicié el Master en Sevilla –buscando especializarme en cuestiones de desarrollo sustentable para poder ayudar y mejorar las condiciones de vida de los *pobres* en mi país– comencé a explorar, a diferencia de lo esperado, la crítica del posdesarrollo. Empezaba a surgir esta idea de que aquello que yo iba buscando aprender, parecía ser, no la única, pero sí una importante causa de toda esta situación de injusticia global; y no sólo, sino de la crisis ambiental también.

No quedaba duda que esta situación es conocida también por los tomadores de decisiones a nivel global. No se trataba de una cuestión de ignorancia entonces. Había que seguir escarbando. En ese proceso fueron apareciendo cuestiones estructurales de poder y colonialidad contemporánea, que podían responder a esta situación. Aun así, no parecía ser toda la explicación. Esto nos llevó a explorar qué forma de conocimiento y entendimiento del mundo había detrás de toda esa racionalidad, qué paradigma epistémico enmarcaba toda la cuestión. La modernidad, la razón, el colonialismo, la ciencia, aparecían por todos lados.

Aun así, las cuestiones de dominación, violencia, injusticias, despojo, etc. vienen, sin duda, de una época previa a la Ilustración. No sólo en la Edad Media europea, sino desde los romanos, los mexicas, incas u otomanos. Al parecer había un *ego* humano detrás,

basado en la identificación con la mente pensante y en la ilusión de separación del individuo. Éste se habría hermanado con el pensamiento de la modernidad. El ego moderno parecía ser lo más profundo de la cuestión.

Sin embargo, y, a decir verdad, lo último que *apareció* en este camino, fue la presencia transversal y casi omnipresente del patriarcado, que, como una forma de ego patriarcal, domina el mundo globalizado de nuestros días. Preso de mi propio patriarcado incorporado, no podía reconocer que la constante era la dominación casi total de la energía masculina, y del hombre. Sin embargo, esta dominación no es sólo del hombre sobre la mujer y la Naturaleza, sino que el propio hombre es preso de su patriarcado, el cual también lo domina y oprime. Como nos recuerdan las compañeras feministas, la situación no está en el capitalismo moderno occidental, que tiene unos 500 años, sino en el patriarcado que tendrá unos 5 mil años.

Esta situación, como veremos, podría ser leída no en términos de dominación de lo masculino, sino como un desequilibrio entre las energías *yang* y *yin* que ha venido generándose en los últimos miles de años. La energía *yang* –lo masculino, el crecimiento, lo racional, el sol, el cielo– ha crecido en demasía, afectando el equilibrio dinámico de las polaridades, y pasando a dominar y someter a la energía *yin* –lo femenino, la regeneración, lo creativo, la luna, la tierra, etc.–

Durante este recorrido, que en ocasiones se torna desesperanzador, fuimos también descubriendo que hay cientos de alternativas ahí, visibles y existentes. Pero generalmente no somos capaces de reconocerlas o miraras, tanto por esta especie de ceguera cultural, como por los constantes esfuerzos por acallarlas e invisibilizarlas. Notamos también que a la hora de discutir sobre las alternativas se suelen confundir niveles de profundidad sobre los que se habla, lo cual complica el ya de por sí complejo diálogo en búsqueda de opciones y salidas a esta época de crisis.

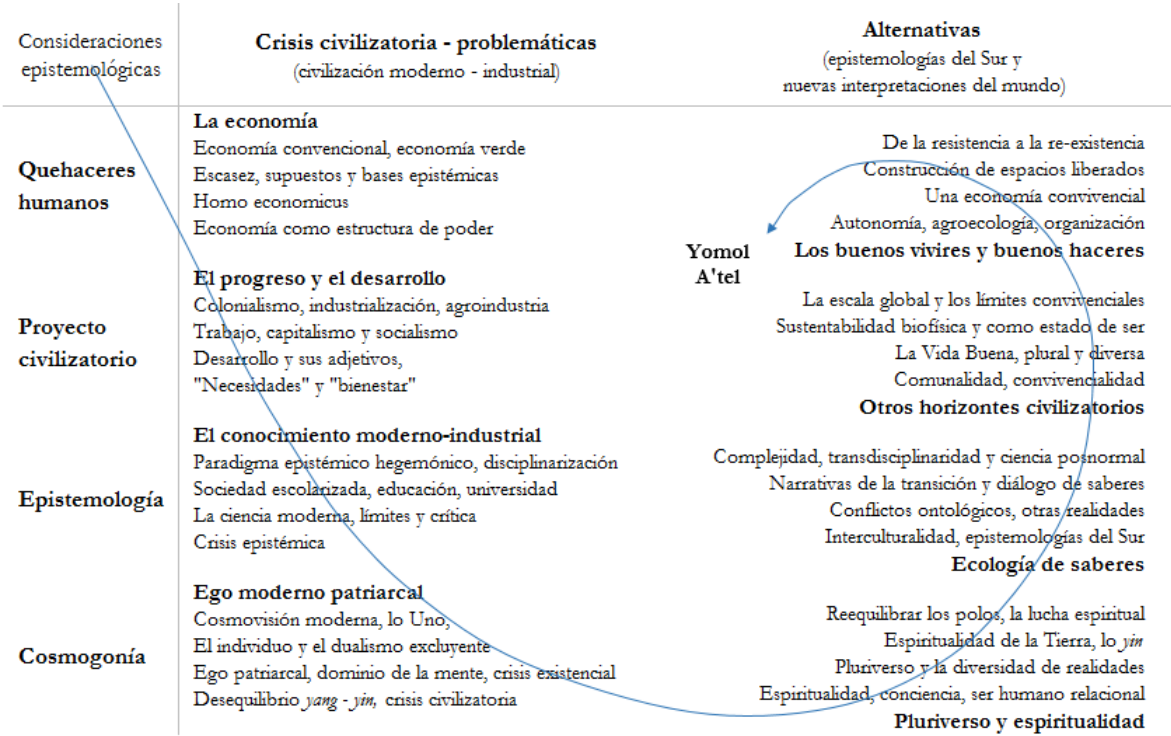
Al abordar un problema económico o cualquier situación, lo hacemos con estrategias, ideas e instrumentos que son fruto de teorías y disciplinas de un tipo de conocimiento. Pero éste se sostiene en una cierta cosmogonía particular –los mitos fundamentales que dan respuesta al origen del cosmos y de la humanidad–, la cual da forma a una cierta visión e interpretación del mundo, una cosmovisión cultural.

Para poder indagar sobre las alternativas hay que ubicar a qué nivel de esta profundidad humana estamos hablando. Es por ello que intentamos estructurar esta tesis bajo esta misma lógica de profundidad. La sección de la crítica a la cosmovisión occidental-moderno-industrial se seguirá en el orden arriba expuesto. Mientras que la exposición de las alternativas se hará en orden inverso para continuar con el ritmo de la narración –es decir empezando desde las cosmogonías, para terminar en las alternativas en lo más práctico, en los quehaceres humanos–. De esta forma llegaremos al final del trabajo exponiendo un intento de implementar lo aquí dicho y expuesto en una alternativa real construyéndose en un rincón de las montañas de Chiapas, México.

Antes de todo esto, y a modo de una especie de marco teórico, se realizará una reflexión sobre nuestro conocimiento de la realidad –en términos epistemológicos– y

sobre lo que alcanzamos a percibir de la misma –en términos ontológicos–. Consideramos que es necesario comenzar con ello para poder contextualizar adecuadamente algunos argumentos o enfoques bajo los cuales se realiza el análisis de esta tesis.

Así pues, el recorrido que haremos se podría esquematizar de la siguiente forma,



Cuadro 1: Esquema general de la investigación. Elaboración propia.

Como explicaremos a continuación, no se trata de una tesis convencional, que utiliza el método científico y académico generalmente procurados –partiendo de una hipótesis falsable, de una pregunta de investigación, de una metodología rígida, etc.– En este trabajo problematizaremos esta misma base epistémica que sostiene que ésta es la única forma conveniente o válida de construir conocimiento. Como ya hace décadas explicaba Feyerabend (1975), el método científico no es ni el único camino posible de construir conocimiento, ni el más adecuado; y tampoco es el que han seguido los científicos para llegar a los grandes descubrimientos en la historia de la ciencia.

Preguntas

Dicho lo anterior, podemos plantear que lo que guía esta investigación no es una pregunta de investigación, con una hipótesis y el intento de refutarla a partir de un método específico. Se trata más bien de una exploración a partir de múltiples inquietudes y preguntas dislocadas de los contextos convencionales. Por supuesto que esto no implica

que no se siga una metodología o que no se tenga rigurosidad en la argumentación y en la investigación.

Podemos decir, que la pregunta que motiva, o de la que surge, esta investigación podría plantearse de la siguiente forma. Partiendo de que el mundo actual es insostenible –social y ambientalmente– y que atravesamos una crisis civilizatoria ocasionada, en buena medida, por la expansión y dominación de un sistema hegemónico –que podríamos llamar moderno, industrial, occidental–. Entonces, vale preguntarse ¿qué es lo que está detrás de todo esto? ¿De dónde surge toda esta situación? ¿Qué es lo que en el fondo mueve, motiva, *anima*, a este *sistema* globalizado que producimos y reproducimos millones de personas en casi todo el mundo, que está generando el caos globalizado?

El cuestionamiento viene de preguntarnos por la situación actual del mundo, ¿por qué el mundo está cómo está? ¿Cuáles son las causas más profundas o elementales de esta situación? Pero más importante, ¿qué podemos hacer al respecto? ¿Qué alternativas o caminos posibles se vislumbran? Estas preguntas se plantean desde el sensato supuesto de que, si logramos reconocer la base de todo esto, tendremos más posibilidad de tomar acciones y hacer algo al respecto.

Asumimos y partimos de que atravesamos una grave situación, una crisis paradigmática que puede llegar a determinar el rumbo de la humanidad en los siguientes siglos. Son tiempos muy particulares y definitorios. Si queremos tener oportunidad de salir airosos de esta época de transición habrá que enfrentar las profundas preguntas con profundos cuestionamientos.

Todos estos cuestionamientos se enmarcan en la búsqueda de lo que está detrás de esta crisis multidimensional. Sin embargo, la situación toma tintes dramáticos si lo miramos de manera posicionada, desde el Sur¹. Acá es donde la crisis no sólo se sabe, se vive en carne propia. Acá es donde este sistema hegemónico toma su forma más voraz, en un capitalismo de Estado basado en la explotación y el despojo. A esta gigantesca maquinaria que opera abiertamente en nuestros territorios y en casi todo el mundo, las y los zapatistas le llaman la hidra capitalista². Metáfora que nos ayudará a contextualizar el análisis desde nuestras geografías.

¹ En esta investigación se usan los términos Norte y Sur como los utiliza Santos (2000), no en términos geográficos sino políticos. El Sur aparece como metáfora de aquellos lugares hechos a un lado, oprimidos, desprestigiados, olvidados, por el proyecto occidental universal, por el proyecto del Norte –que aparece como contraparte–. No se trata de *lugares* o *espacios* puntuales, sino como metáfora o señalamiento de aquello a lo que nos referimos.

² El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, 2015) recurre al mito griego de la *Hidra de Lerna* como metáfora del sistema capitalista. Este despiadado monstruo mitológico contaba con múltiples cabezas en forma de serpiente, y tenía la virtud de regenerar sus cabezas si éstas le eran cortadas o amputadas. Hércules enfrentó a la hidra, y sólo pudo vencerla con ayuda de su sobrino –quien cauterizaba el cuello de las cabezas cortadas para que no se regeneraran– y de un certero espadazo al corazón.

Es en el Sur donde se pagan los platos rotos de un proyecto civilizatorio desarrollista, colonial e imperial. Pero también es allí donde más activa y vibrante está la resistencia a ese modelo, donde hay más alternativas existentes, y de donde surgen las más innovadoras propuestas sociales. Visto desde este lado las preguntas son sólo retóricas o de interés intelectual, sino que son cuestión de supervivencia y por la defensa de los territorios propios. Desde estas resistencias y re-existencias nos preguntamos, ¿cómo enfrentamos a esta hidra capitalista para que no nos siga destruyendo, matando, despojando, destruyendo nuestros territorios y robando nuestras tierras?

Enfrentarlo y luchar contra este sistema ha sido ineficaz. Cada vez que se le gana una batalla, o se le corta una cabeza a la hidra, le vuelven a salir más, y con mayor ferocidad. Y eso que ni siquiera hemos podido mirarla bien y olvidamos que, ocultas, están cientos de cabezas más naciendo —de toda la industria de guerra y la tecnología militar, que se ha mantenido en secreto, y que ha avanzado durante décadas—. Cuando los problemas por las cuestiones básicas —por el agua, por la comida, por los últimos *recursos*— se vuelvan más graves, no sabemos a qué serán capaces de llegar estas personas. Ya los zapatistas nos han advertido: se viene la tormenta.

Esta situación, consideramos, en vez de generarnos desesperanza, debe invitarnos a llevar la pregunta a mayor profundidad. O a buscar abordarla de otras formas. Visto así podría ser planteada no en términos de cómo luchar contra ese sistema, cómo *matar* a la hidra, o cómo tomar su lugar. Las experiencias revolucionarias y socialistas del siglo XX nos han mostrado que tomar las estructuras de poder y del estado no trae consigo el cambio, ese *hombre nuevo* prometido nunca llegó —situación que analizaremos también en esta investigación—. Sería estúpido seguir intentando las mismas cosas, siguiendo las mismas estrategias, y esperando resultados distintos.

A esta hidra, como hizo Hércules, hay que buscarle el corazón, y asestar ahí el golpe. ¿Qué es pues esa *alma*, que *anima* este sistema industrial capitalista y sus instituciones sociales? ¿Qué hay en el espíritu humano moderno que alimenta todo ello? ¿Es sólo una cuestión de la modernidad y el sistema industrial, o atraviesa a otras culturas y sociedades? ¿De qué se nutre y alimenta? ¿Cómo se ha vuelto recursiva³ la relación entre las instituciones sociales creadas por esa cosmovisión, y el *ego moderno* que la produce? Si logramos *desarmar* eso que está debajo, tal vez toda esa infraestructura social podría quedar sin *gasolina* que la haga funcionar, que la *anime*.

³ El término de relación o causalidad recursiva se refiere a que cada parte es tanto causa y efecto. En una causalidad lineal podríamos decir que A es causa de B, el cual sería efecto de A. Bajo una causalidad recursiva, A es tanto causa, como efecto de B y viceversa. Edgar Morin (1990; 107) lo describe como un proceso de remolino, “cada momento del remolino es producido y, al mismo tiempo productor (...), los individuos producen la sociedad que produce individuos. Somos, a la vez, productos y productores. La idea recursiva es, entonces, una idea que rompe con la idea lineal de causa/efecto, de producto/productor”.

Aquí la cuestión se torna irremediabilmente personal, existencial y espiritual. La hidra es mucho menos un sistema de dominación múltiple y mucho más una matriz de dominación incorporada⁴.

Evidentemente no pretendemos responder estas preguntas de forma única, o terminante, sino de reflexionar sobre ellas y ver hasta dónde podemos llegar. Y claro, así como no hay una respuesta, tampoco hay una pregunta. Si esta inquietud que hemos presentado la desglosamos dentro de los temas y áreas humanas que analizaremos, podríamos plantear varias preguntas más. Por ejemplo, ¿de qué forma se aterriza este ego moderno en las instituciones sociales modernas que hoy rigen el mundo global, como la economía, el desarrollo, la ciencia? ¿Qué consecuencias tiene esta cosmovisión moderno-industrial en la realidad social del mundo? ¿Cómo se expandió y cómo sigue colonizando culturas y sociedades? ¿Qué implicaciones tiene la colonización de la economía, el desarrollo, el progreso, y cómo podemos descolonizar los procesos sociales en los que se han inscrito? ¿Qué rol juega en todo esto la ciencia moderna y las instituciones educativas –escuela y universidad–? ¿Qué forma de conocimiento y de ser es la que está detrás?

No sólo debemos preguntar por la crisis y sus causas, sino más importante, por el cambio que se está dando. ¿Cómo abordar entonces, la época de transición en la que estamos? ¿Cómo comprender de mejor manera lo que está pasando en esta transición? ¿Es nuestro conocimiento suficiente para entender este momento histórico? ¿De qué formas y en qué medida el conocimiento hegemónico es una limitante para comprender de mejor forma todo esto que está pasando? ¿Hacia dónde mirar para tomar referentes?

En este sentido las preguntas se van dirigiendo hacia las alternativas existentes y la construcción de otras nuevas que puedan ser pertinentes. Así pues, valdría preguntarse, ¿qué otros marcos teóricos hay para abordar las problemáticas globales actuales, como el calentamiento global, la pobreza, la desigualdad social, etc.? ¿Qué herramientas teóricas nos podrían ayudar a comprender de mejor forma la sustentabilidad? ¿Desde dónde plantear procesos y proyectos que apunten hacia una sociedad más sustentable? ¿En qué medida estas propuestas son pertinentes y viables? ¿Cómo nutrir el conocimiento para construir nuevos asideros teóricos adecuados para la compleja realidad actual? ¿Qué propuestas y alternativas hay existentes? ¿Qué otras hay que construir?

En este sentido, hay un ejercicio importante que hacer en la búsqueda de alternativas. ¿Qué papel juegan los saberes excluidos, silenciados e invisibilizados durante siglos en la crisis civilizatoria actual? ¿Qué tienen que decir estas culturas? ¿Es relevante, pertinente? Y también, ¿qué tiene que decir el pensamiento disruptivo dentro de la cultura occidental, el Norte y la ciencia?

No se trataría, por ahora, de priorizar unos y otros conocimientos, sino de abrir el diálogo epistémico. Así pues, ésa sería la respuesta a una última pregunta, ¿cómo hacer

⁴ Como se detallará en su momento, a diferencia de un sistema de dominación, en términos de Wallerstein (1988) y otros, una matriz de dominación nos atraviesa y no sólo viene de fuera. La existimos, reproducimos y damos vida.

para abordar todas estas preguntas? A través de un diálogo abierto hacia lo diverso, lo distinto y lo nuevo; una narrativa que nos permita ir y venir sobre el hilo conductor de esta investigación para, probablemente, al final, llegar al principio.

Ejes transversales

Durante la investigación intentaremos mantener la lectura constante, como telón de fondo, de tres ejes transversales: el poder, la complejidad y un enfoque epistémico-ontológico de la realidad. A continuación, se hace una breve introducción de estos ejes.

Una lectura desde la descolonialidad del poder será procurada durante este trabajo. Por dos razones, primero porque –como se sabe en las ciencias sociales– una lectura que incluya las relaciones de poder es necesaria para comprender de mejor forma los fenómenos humanos que presenciamos. Por el otro lado, porque se asume como un posicionamiento –ético, filosófico y político y emocional– que busca problematizar y recontextualizar la validación social del conocimiento y los parámetros de verdad.

Aunque así se pretenda desde el pensamiento occidental, el conocimiento nunca es y no podría ser objetivo e imparcial. Mejor reconocerlo desde el inicio y ponerlo sobre la mesa. Desde esta postura de la descolonialidad del poder se asume la búsqueda de la descolonización –vista de manera integral– de nuestras culturas latinoamericanas y de los pueblos del Sur.

Asimismo, resulta fundamental perseguir una lectura compleja, y lo más integral posible –que no desintegre las partes a ser estudiadas– de forma que los fenómenos puedan ser conceptualizados como fenómenos interconectados e interrelacionados. La crisis multidimensional que atraviesa la humanidad en estos inicios de milenio no puede ser entendida por partes separadas. Son problemas sistémicos que, como recuerda Capra (2011), deben ser entendidos *conectando los puntos*. Conscientes de la dificultad de lograrlo por completo –por la propia inercia de nuestro pensamiento moderno, del que somos fruto– el intento habrá de ser realizado.

Por último, este enfoque epistémico-ontológico, será importante para poder enmarcar las preguntas y los análisis bajo una mirada distinta. O, mejor dicho, nos permitirá recontextualizar y dislocar algunas preguntas, para así indagar por otras posibles respuestas que probablemente no estemos mirando. Como veremos en el segundo capítulo, este proceso epistémico-ontológico no se da por separado, sino como un flujo continuo en la *experiencia* de una realidad que resulta distinta a lo que normalmente asumimos como *realidad*. Esta mirada nos muestra otras aristas o componentes que la lectura epistémica occidental y moderna desconoce, al considerar una realidad dada, objetiva, externa, fragmentada, etc. Y más allá. Desconoce que desconoce.

Algunas aclaraciones necesarias

Antes de comenzar, es prudente hacer algunas aclaraciones. Como ya se insinuó, no pretendemos hablar desde una pretendida objetividad. Ya Santos (2000; 33) nos explica que “ni la objetividad ni la neutralidad son posibles en términos absolutos”, todos somos parte de una cultura, tenemos una ideología, coincidimos con ciertos valores y perseguimos diferentes fines; más allá de intentar abstraernos de ellos, este proyecto los asume. El posicionamiento de este trabajo es el de la lucha por la justicia social, cognitiva y cosmogónica, por la equidad, y sobre todo por la libertad y la autonomía. Valgan pues las siguientes notas previas.

En primer lugar, aclarar de dónde vengo y desde dónde hablo. Fui formado, y por tanto soy producto, del mismo mundo moderno, industrial, occidental, que aquí pretendemos criticar. La cuestión en esto es

“cómo investigar situaciones, que son fundamentalmente moldeadas por la misma formación del conocimiento del cual el conocimiento del investigador es también un producto” (Escobar, 2008; 37).

Esto es un problema fundamental del que, en lugar de pretender escapar, como hace la ciencia moderna –aferrándose a la perseguida *neutralidad* y *objetividad*– se asume como una parte constitutiva del conocimiento en sí.

Mis estudios previos fueron en Ingeniería Industrial, y en “desarrollo económico” y sostenibilidad. Estas disciplinas tan distantes me han brindado puntos de vista complementarios, con frecuencia contradictorios, sobre los temas que aquí abordaremos. El trabajo, durante los cinco últimos años, en un proceso cooperativo de economía solidaria, me ha requerido no desvincular las ideas y las teorías, del quehacer y de la práctica; situación que fue difícil de empalmar, pero que nos hizo evidente que la separación entre ambas es una ilusión.

“Praxis y teoría no están en oposición dialéctica... la una no existe sin la otra. Toda práctica tiene un núcleo de teoría, y toda teoría es el fruto de alguna praxis. La verdadera acción es contemplativa, y la auténtica contemplación actúa. Tal dicotomía no existe en realidad.” (Panikkar, 1993; 78)

Por otro lado, como ya se dijo, abordaremos la problemática de esta investigación desde diferentes niveles de profundidad, desde los quehaceres humanos –en su hacer productivo y económico, en este caso– hasta la cosmovisión y cosmogonía de las culturas y sociedades. Para que la argumentación a lo largo de la tesis haga sentido, será necesario que expongamos antes una reflexión epistemológica y ontológica, es decir, sobre nuestro conocimiento de la realidad y sobre lo que podemos decir de la realidad en sí. Esto nos llevará a problematizar la noción de verdad y de objetividad pretendidamente universales.

La lectura “posmoderna” –por llamarle de alguna forma– que realizaremos se va haciendo evidente. El análisis asume la misma limitante de llamarle *posmoderna* a esta época. Como explica Esteva (2014d), ésta es sólo una forma de nombrar algo que estamos presenciando, pero que no tenemos elementos aún para nombrarlo, por eso el *post*: sólo

hace referencia a lo que ya no es. Por tanto, la posmodernidad no es el nuevo paradigma, sino más bien lo que alcanzamos a nombrar de la época de transición. Sin embargo, ¿podría ser que ese nuevo paradigma ya exista y que no lo estemos viendo y reconociendo porque estamos mirando con las viejas categorías? Es una posibilidad que por ahora no podemos asegurar ni rechazar. Pero sin duda, creemos que es algo sobre lo que habría que indagar bajo el presupuesto de que lo que existe no agota las posibilidades de la existencia (Santos, 2000).

Por supuesto que los temas que se abordarán aquí son amplios, diversos y profundos; imposibles de abarcar desde un enfoque disciplinario y parcelario. Esto da pie a la primera crítica que generalmente surge: que no se puede pretender abarcarlo todo, o *resolverlo* todo; habría que tomar una parte o disciplina y profundizar por ahí⁵. Sin embargo, de hacerlo, no sólo sería incongruente con todo lo que aquí se presentará, sino que así planteado, esta investigación no tendría ni pies ni cabeza.

Un enfoque como el aquí propuesto, sabemos, genera suspicacia, ya que, como decía Luis Villoro (1982; 296),

“este escepticismo a toda posibilidad de innovación y de cambios profundos se acomoda muy bien con el conformismo ante la situación existente y sus estructuras de dominación”.

Es por ello que preferimos tomar el riesgo de perdernos por explorar otras formas de investigar, que seguir el camino epistémico delineado, a sabiendas de que en él no se encuentran las respuestas que buscamos y necesitamos.

Estamos ante preguntas fuertes, de índole civilizatoria y planetaria, y sabemos que los marcos establecidos nos limitan a responderlas. Por ello habrá que buscar otras formas de abordar estas preguntas trascendentales para nuestra época. Por supuesto que no se trata de querer responderlas de un plumazo o con una tesis, ni muchísimo menos. Sino que se pretende aportar, con un granito de arena, a la reflexión del pensamiento crítico latinoamericano; es en esta región donde esta criticidad, innovación e imaginación está más vibrante y dinámica que nunca (Escobar, 2016c). No se trata en absoluto de pretender que ahora sí *ya encontramos el problema*, o peor aún, que *ya encontramos la solución*. Partimos de que las preguntas y las respuestas –como la verdad– son múltiples, y que ningún enfoque o cultura –y por supuesto ninguna tesis– tienen las respuestas últimas.

⁵ Así lo vivimos en la defensa del Proyecto Fin de Master, donde muchos de los comentarios y críticas iban dirigidos hacia la necesidad de especialización, de fragmentación y de enmarcar el análisis dentro de una disciplina establecida. La recomendación general fue dejar de *inventar* y continuar con un análisis acotado y formal –desde la psicología o la economía o la física o la filosofía o la sociología–. En ese entonces, como ahora, defendemos que este mismo enfoque, esa forma de construcción de conocimiento, es lo criticable del caso y lo que aquí cuestionaremos y criticaremos.

Como hemos mencionado, una parte importante de esta investigación se intentará realizar a un profundo nivel epistemológico. Esto generalmente se incorpora a las investigaciones, pero no como algo a analizar o cuestionar, sino como bases contextuales, premisas y axiomas que sustentan y sirven de base a las investigaciones. En este trabajo nos proponemos problematizar estos axiomas y verdades generalmente aceptadas.

Estos marcos epistémicos están sustentados en una cosmogonía particular. La *cosmogonía* es la narración de los mitos fundamentales del universo y la humanidad. Es la concepción o base fundamental sobre la que se construye todo lo demás; una forma de concebir el mundo, el cosmos, la realidad. Ésta nos lleva a una manera particular de habitar y conocer el mundo, y conlleva a prácticas culturalmente particulares de las cosas que hacemos los humanos. Como explica Leonardo Boff (2002), la humanidad ha abierto miles de caminos en la interpretación del ser humano, pero generalmente se toma una, como la válida y verdadera. Es por ello que conviene explicitar la imagen del ser humano que subyace nuestras visiones del mundo

A esto es a lo que nos referimos por cosmovisión, a la mirada o interpretación de la vida, del universo, del cosmos, que es diferente y particular a cada cultura. Sin embargo, este término se ha aplicado de manera rutinaria a los pueblos del Sur, indígenas, campesinos, orientales, etc. –categorizados como no-modernos, *subdesarrollados*, atrasados, o como cada quien les nombre–. Pero generalmente no se aplica el término *cosmovisión* para la cultura occidental o moderna, esto es porque se asume que ésta opera a otro nivel de verdad. En este trabajo abriremos la posibilidad de estudiar también esa cosmovisión occidental y sus bases bajo las cuales mira e interpreta el mundo.

Es importante contextualizar el enfoque *epistemológico* que seguiremos. Como explica Xóchitl Leyva (2013), el problema epistémico formal surge dentro de la ciencia, dentro de su cultura de conocimiento basada en la razón y los conceptos. A diferencia, las culturas del Sur de las que hablaremos tienen una forma de vivir-hacer integrada bajo la cual no se separa el saber –teoría– del hacer –práctica–. Por tanto, en términos estrictos no sería adecuado hablar de *epistemología*, sino de *saberes*, *formas de conocimiento*, etc. Sin embargo, en términos de traducción intercultural, utilizaremos el término como interpretación sobre su conocer.

Así pues, seguiremos el término propuesto por Boaventura de Sousa Santos de “epistemologías del Sur”, sabiendo que debemos ir más allá de estos conceptos y palabras. Esta cuestión es parte de las limitantes que mencionábamos, intentar realizar una crítica de una tradición epistémica, con las bases conceptuales y teóricas de esa misma tradición.

Entonces, ¿cómo hacer para estudiar e investigar, en términos epistémicos, saberes, vivir-haceres, culturas, cosmogonías, que no se pueden enmarcar y entender dentro de los propios conocimientos científicos occidentales; bajo qué parámetros? ¿Cómo demostrar que realmente fuera de esta realidad queda mucha otra realidad?

A partir del ejercicio que Santos (2009) llama *sociología de las ausencias* –¿dónde estaban? ¿por qué faltan?– y una *sociología de las emergencias* –¿dónde están y qué tienen que decir?–.

Para ello debemos comenzar con la primera, preguntándonos cómo y por qué estos saberes, conocimientos, epistemologías y cosmovisiones han sido invisibilizados, despreciados y exterminados durante tantos siglos. Como veremos, esto no se puede entender por razones de pertinencia cognitiva o epistémica, sino más precisamente por relaciones de poder desiguales y por la opresión colonial.

Las alternativas a este modelo occidental existen, no son nuevas, y provienen del conocimiento ancestral de las civilizaciones originarias, despreciadas por la modernidad (Santos, 2009). Por lo tanto, para poder reconocerlas, no basta sólo con mirar, sino hay que aprender a mirar de otra forma. Este ejercicio de sociología de las emergencias busca pasar de la comprensión de las ausencias, a su reconocimiento, a su *emergencia* —desde el punto de vista occidental, claro, ya que estos saberes han existido por milenios—.

Otra de las respuestas sobre el por qué y el cómo intentamos abordar toda esta situación paradigmática que enfrentamos, la explica de mejor forma Santos (2000; 30),

“la disyunción entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de las posibles soluciones debe ser asumida plenamente y debe ser transformada en un punto de partida para enfrentar los desafíos de la construcción de una teoría crítica posmoderna. [En la cual] todo el conocimiento crítico tiene que comenzar por la crítica del propio conocimiento.”

De no hacerlo así, seguiremos ignorando la multiplicidad de opciones y alternativas que desde distintos pueblos y culturas de todo el planeta existen y reinventan como alternativas ante el modelo civilizatorio en crisis (Lander, 2012). Por ello, buscaremos realizar una crítica a lo que Santos (2009) llama la razón indolente, perezosa, que se considera única y universal, y por ello no se ejercita lo suficiente para poder mirar la riqueza inagotable del mundo.

Las preguntas que abordaremos intentan ir a lo profundo de la cuestión, en un ejercicio honesto y transparente. Sin embargo, como anota Jorge Riechmann (2003), estas preguntas apuntan hacia análisis que se tornan incómodos o subversivos ante el *statu quo* establecido —en la academia, en la ciencia, en lo económico o en lo político—. Quienes se preguntan por el sentido de la vida, por nuestra existencia, o por las razones de fondo sobre la situación social en el mundo, son desacreditados como anticapitalistas soñadores o anarquistas trasnochados. ¿A dónde llegaríamos —continúa el autor— si preguntamos *para qué* algunas veces seguidas? ¿Para qué el crecimiento económico, el aumento del consumo y la producción? ¿Para qué el desarrollo y la industrialización? ¿Para qué el bienestar y el estado benefactor? ¿Para qué la ciencia y la razón? ¿Para qué la escuela y su sistema educativo? ¿Para qué una investigación doctoral sobre estos temas? La intención es que con las páginas podamos ir respondiendo estas cuestiones.

Esto nos lleva a otra de las aclaraciones pertinentes antes de comenzar. Siendo congruentes con lo expuesto, con los temas a abordar y con el enfoque que se pretende, esta tesis se inscribe mejor como una *narrativa* y no como una investigación científica *imparcial*. Paul Feyerabend (1975, 1982, 1984) explica que el método científico no es ni la única, ni la mejor, forma de conocimiento, como dijimos. Los griegos incorporaron los

conceptos abstractos al pensamiento, y éstos han sido la base del pensamiento occidental desde entonces. Antes, sin embargo, dioses, hechos cosmológicos y seres humanos se caracterizaban no por *definiciones* y *teorías*, sino por *narraciones* y *mitos*. Esta forma de aproximación epistémica –continúa Feyerabend– es más apropiada para iluminar un objeto desde muchos aspectos y aristas.

Así pues, esta investigación se adscribe en lo que Arturo Escobar (2016a) llama “narrativas de la transición” –estudios, formas de conocimiento, análisis de la realidad, etc. que procuran comprender de mejor forma el momento de transición que vivimos como humanidad planetaria–. Estas investigaciones se dan tanto en el Norte –por ejemplo, con la transdisciplinaridad, la complejidad o el decrecimiento– como en el Sur –como en los estados plurinacionales, las alternativas al desarrollo, la comunidad–. La base común que las acompaña es la idea de construir conocimientos que nos permitan articular diálogos y encuentros en la búsqueda de afrontar de mejor manera este tiempo de transición civilizatoria.

Esta tentativa de construir conocimiento de otros modos, nos invita a que la propia estructura y redacción de esta tesis sea particular. El enfoque integral y relacional al que aspiramos nos lleva a tener que seguir una argumentación en *zig-zag*. Es decir que, a veces, se expondrá alguna idea o argumento vinculado al tema en cuestión, pero no de manera profunda; para regresar en su momento a tratarlo a fondo. Así, como en un tejido, pretendemos ir *hilando* los argumentos de forma artesanal, en otro ritmo, que podría llegar a parecer reiterativo o cíclico. Asumimos este riesgo de sonar repetitivos en algún momento, por el intento de buscar otras formas de investigar que trasciendan la especialización y la fragmentación del conocimiento.

La metodología seguida para este estudio podría clasificarse de investigación-acción, ya que en estos años se ha realizado *trabajo de campo* dentro del grupo Yomol A’tel, así lo expondremos su momento. La investigación *teórica* se hizo a partir de una exhaustiva revisión bibliográfica, de doce entrevistas propias realizadas a intelectuales y activistas competentes en estos temas, y de la participación en más de una docena de seminarios, coloquios, congresos, etc. Por último, y ya que merece mención aparte, se basa también en el proceso e investigación participativa –realizado entre 2014 y 2016– a partir del cual se sistematizó la experiencia y el camino de Yomol A’tel.

De igual forma se incorporan voces, generalmente relegadas por la academia y la intelectualidad. Voces de campesinos, indígenas, artistas y activistas sociales. Esto por la convicción política que ya mencionamos y por la pertinencia epistémica de recuperar estas ideas y saberes que han sido excluidos por el conocimiento académico. También porque sabemos que los problemas que enfrentamos no serán resueltos sólo con las bases del pensamiento convencional. Por ello, visibilizar, reconocer y dialogar con esos otros saberes es fundamental para un trabajo como éste.

Y una última cuestión tendría que decirse sobre el uso de las palabras dentro de un trabajo hecho a partir de ellas. Goethe (1996; 66), desde el siglo XVIII advertía que casi “nunca se tiene lo bastante en cuenta que en realidad un lenguaje no es más que

simbólico, no es más que figurativo, y jamás expresa los objetos de manera directa, sino únicamente su reflejo". Como explicaba Krishnamurti (2015) hace décadas: la palabra nunca es la cosa.

Las palabras, para Eckhart Tolle (2001), son sólo medios para llegar a un fin. Son *postes indicadores*, es decir algo que apunta más allá de sí mismo. Es importante pues, no confundir la palabra miel con la *miel*, la abstracción queda lejos de transmitir la esencia de la cosa. Las palabras son indicadores que intentan torpemente acercarse a la esencia de las ideas, experiencias, seres o *cosas* que nombran.

Claro, el ejemplo de la miel —o el del *amor* o *dios*— puede ser exagerado. Pero en mayor o menor medida esta limitación se aplica a todo el lenguaje. Por ello no pretendemos utilizar las palabras como conceptos cerrados —con una definición y un significado preciso— sino como formas de nombrar aquella idea a la que apunta. Así pues, no nos detendremos en definiciones o debates entre el uso de algunos términos como sustentabilidad / sostenibilidad; crisis sistémica / civilizatoria / multidimensional / polícrisis; cultura moderna / occidental / industrial; epistemología / saberes / forma de conocimiento; cosmovisión / cosmogonía / forma de ver el mundo, etc. Hay distintas palabras, como éstas, que buscan apuntar hacia ideas o conceptos, a éstos son a los que intentaremos referirnos.

Los conceptos y definiciones cerradas ayudan a construir conocimiento, sí. Pero no bastan para describir la realidad que observamos. Así, Jaime Martínez Luna —zapoteco, y quien participara en la construcción del término *comunalidad*— durante la discusión sobre si debería o no *definirse* este concepto⁶, nos pregunta, “¿realmente nos sirve de algo saber la diferencia entre común, comunal, comunidad, comunalidad, etc.? Lo importante no es la palabra o el concepto, lo que importa es lo que se hace, lo que se vive, ahí está eso de lo que hablamos” (Martínez, 2015).

En ese mismo debate Julieta Paredes (2015) —aymara y feminista comunitaria— agregaba que no se trata de definir “comunalidad”, ya que eso sería cosificarla, encapsularla, diseccionarla en partes; definirla es *matarla*. Comunalidad, como lo saben los pueblos es comunidad, es el colectivo, lo común, la asamblea, la participación, la fiesta, el tequio, etc., es una *narrativa* y sólo así puede ser comprendida.

Ahora bien, hay casos —que aquí expondremos— en los que sí importa hacer una aclaración o precisión sobre palabras, términos o conceptos específicos. Tal vez porque la palabra o el concepto resulte de un juego de poder particular que sea importante anotar —como el caso de *ciencia*, *necesidades* o *ayuda internacional*— o bien porque tanto la palabra en sí, como el lugar hacia donde apunta, son lo criticable en el caso —como en *progreso*, *desarrollo*, *pobreza* o *recursos*—.

⁶ Discusión durante las sesiones del 1er Congreso Internacional sobre Comunalidad, en Puebla, México (2015).

La diferencia entre estos conceptos y las alternativas que expondremos –como las concepciones de *Vida buena: lekil kuxlejal, sumak kawsay, sumaq qamañana, ñandereko*– es que en estas propuestas buscamos exponer *el lugar a donde apuntan*, y no el concepto o definición cerrada del término. Así, Wallerstein (1991) anota que no se trata de definir Occidente y Oriente, o Norte y Sur, o de identificar cuáles países, o quiénes son los de uno y otro lado. Son categorías humanas creadas que nos pueden ayudar a comprender el mundo contemporáneo, y hasta ahí pueden llegar. Sin hacerlas las nuevas categorías últimas, por supuesto, utilizaremos estos conceptos evadiendo la pretensión de convertirlas en *nuevas* categorías.

Al final, las palabras –como los conceptos, teorías y nuestra propia cultura– son limitantes para conocer la realidad, por un lado; y para comunicar y expresar la experiencia y las ideas, por el otro. Pero, como dicen, *es lo que hay*, y con ello se hará lo que se pueda y hasta donde se pueda.

Estructura

La investigación realizada se presentará en seis capítulos, los cuales siguen el hilo conductor dibujado en el esquema presentado. Primero daremos una introducción que contextualice el porqué de estas preguntas. Veremos el absurdo al que ha llegado al mundo actual y por qué hablamos de crisis civilizatoria. Asimismo, intentaremos contextualizar nuestro intento por *dislocar* las preguntas y los cuestionamientos que nos hacemos.

En el segundo capítulo expondremos algunas ideas o conceptos clave para la argumentación –como *epistemología, ontología, real, realidad, paradigma*–. Con estas categorías podremos realizar un escueto ejercicio de sociología del conocimiento, el cual nos permitirá enmarcar el resto del trabajo. Analizaremos primero las formas sociales en las que se construye la realidad, y posteriormente las limitaciones y condicionantes que tenemos los humanos para aproximarnos a la realidad. Al final de esta sección abriremos una reflexión sobre la condición ontológica de la realidad –o mejor dicho sobre lo que alcanzamos a interpretar sobre las cualidades de lo real–.

Una vez dado este marco general podremos entrar al grueso de la investigación. Con ello, en el tercer capítulo abordaremos esta crisis civilizatoria, como la crisis de la cosmogonía hegemónica, moderno-industrial. El recorrido comienza con la economía, como un caso de las diversas instituciones industriales existentes –como la medicina, el estado, la escuela o universidad, o el trabajo–. Después veremos el caso del progreso y el desarrollo. Un poco más profundo veremos el paradigma de conocimiento hegemónico y el caso de la ciencia, así como a la modernidad de la que surgen. Finalmente, la investigación nos llevará a lo más profundo que alcanzamos a ver, hacia el patriarcado y el ego, y una especie de desequilibrio entre las polaridades *yang* y *yin* en el mundo.

En el cuarto capítulo realizaremos el recorrido a la inversa –de lo profundo a lo más práctico y *terrenal*– pero exponiendo alternativas posibles, viables y existentes, que

alcanzamos a ver en cada uno de estos niveles de profundidad. Como alternativa del ego moderno patriarcal propondremos la espiritualidad y la conciencia, que habitan un pluriverso que tanto místicos como físicos conciben. Ante el conocimiento único y universal de la ciencia, expondremos que es necesario un diálogo de saberes incluyente que reconozca otras tradiciones epistémicas. Esta ecología de saberes será clave para construir las narrativas de la transición que nos permitan hacer frente a la crisis que enfrentamos. Como contraparte del desarrollo y del progreso expondremos la concepción de Vida buena, como en diversidad de lenguas le llaman los pueblos mesoamericanos y sudamericanos, que se entiende de forma plural y comunal. En este punto haremos un ejercicio por repensar la sustentabilidad dentro de todo este marco, de forma que nos dé pie para abordar las propuestas de los buenos vivires y de una economía convivencial, propuestas y formas alternativas, y existentes, de organizar la producción, el intercambio, el consumo y el reparto.

En el quinto capítulo abordaremos el caso del grupo cooperativo Yomol A'tel⁷, a modo de *caso de estudio*, y como fruto de más de dos años de trabajo, expondremos el plan estratégico de la organización⁸. Como se verá, el esfuerzo que llevamos a cabo en este grupo es el de existir una alternativa –económica y productiva en nuestro caso– que busca enmarcarse en mucho de lo que se aborda en esta tesis. Este documento de planeación no sólo es fruto de mi autoría, sino del diálogo, planeación, imaginación y trabajo de las personas que conformamos este grupo cooperativo.

Por último, expondremos las conclusiones a las que llegamos con este intento de realizar una investigación de forma distinta. Éstas se complementarán con algunas reflexiones, que incluimos a modo de epílogo, sobre cuestiones o temas que quedan abiertos y preguntas que surgen después de todo este recorrido.

⁷ En su capítulo lo veremos a detalle, pero valga contextualizar que Yomol A'tel es un grupo de cooperativas y empresas de economía solidaria ubicado en la Selva Norte de Chiapas, México. Lo formamos más de 350 familias, de 66 comunidades indígenas tseltales –agrupadas en nueve regiones– y más de 80 trabajadores en Chiapas, Ciudad de México, Puebla y Guadalajara. Trabajamos en la producción y comercialización de productos de café y miel, así como en procesos de microfinanzas y de pequeños emprendimientos productivos a nivel regional.

⁸ Mi puesto en la organización en un principio fue la coordinación de las operaciones del grupo, y el último año fue como director ejecutivo. Una parte de mi responsabilidad fue la coordinación de este plan estratégico que no busca ser un plan de negocios completo, sino que permita una estructura base para la organización del trabajo.

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización Yomol A'tel Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

1. Introducción

"El análisis crítico de lo que existe se asienta en el presupuesto de que lo existente no agota las posibilidades de la existencia, y que, por tanto, hay alternativas que permiten superar lo que es criticable en lo que existe. La incomodidad, el inconformismo o la indignación ante lo existente suscita el impulso para teorizar su superación"

Boaventura de Sousa Santos (2000)

El ser humano lleva caminando esta Tierra unos 2 millones de años, y unos 200 mil como *homo sapiens*. Es casi imposible para nosotros humanos imaginar estas escalas temporales, pero hagamos el intento haciendo algunas cuentas sencillas. En este par de millones de años habrían vivido unas 100 mil generaciones humanas. Para tomar referencia, el período desde que el ser humano empezó a cambiar la totalidad de este planeta —con la incorporación de la agricultura a las sociedades humanas, hace unos 10 mil años— ha llevado tan sólo unas 500 generaciones (un 0.5% de la vida como humanos en el planeta). Más allá, desde la revolución industrial hasta nuestros días no han pasado más que unas 12 o 15 generaciones (el 0.01% de los seres humanos que hemos habitado este planeta). En este período hemos quemado y regresado a la atmósfera la misma cantidad de carbono acumulado durante 300 millones de años por el planeta (Riechmann, 2003), muchísimo más, evidentemente, que la edad del ser humano.

En este poquísimo tiempo histórico hemos cambiado drásticamente la realidad de nuestro planeta. Los acelerados tiempos de esta civilización industrial empiezan a chocar contra los límites de la Naturaleza, haciéndose evidente en el cambio climático y otros síntomas. Esta situación pone en riesgo nuestra supervivencia, o mejor dicho la vida humana como la conocemos. No es cierto que haya que *salvar al planeta*, lema a través del cual activistas buscan crear conciencia sobre la crisis ambiental actual.

Si nos dislocamos de la escala humana y nos ajustamos a una planetaria, de la vida de *Gaia*, con sus 4 mil 500 millones de años de vida, podremos hacer un análisis distinto y descubrir que la Tierra no está en riesgo. Tampoco la Vida, que en su inmensa diversidad ha habitado esta Tierra por 4 mil millones de años y ha superado condiciones sumamente adversas. Seamos humildes: ni la Tierra ni la Vida están en peligro por causa de la actividad humana. Sin embargo, lo que sí está en entredicho es ese finísimo equilibrio en la biósfera, que nos permite vivir y habitar este planeta de la forma en que lo hemos hecho por miles de años. Pero, aun así, aunque sigamos adelante con esta locura y lo destruyamos todo, en otro par de millones de años —otro 0.05% del tiempo de lo que lleva la vida en este planeta— las cosas estarán como si nada.

¿Entonces, quién o qué es lo que está en peligro? Pareciera evidente que la respuesta sería la humanidad y la sociedad humana. Pero tampoco. Viendo las cosas en perspectiva, de una u otra forma, la humanidad ha logrado sobrevivir perfectamente unos 199 mil años —por redondear números— previos a la revolución industrial. Sin medicinas o doctores, sin aparatos electrónicos, sin supermercados, y probablemente sin “necesidades”, tal como hoy las interpretamos. Si fuimos capaces de sobrevivir como especie todo este tiempo, estemos seguros que lo podremos volver a hacer en el futuro. Por tanto, el tema aquí no es ni la supervivencia de la Tierra, ni de la vida, ni de la especie humana. Lo que está en juego es si logrará sobrevivir la forma de vida humana como la conocemos.

Tomar esta distancia temporal puede llevar a una crisis de sentido sobre la posible incidencia de la acción humana a estas escalas. Pero si se aborda con seriedad y humildad,

nos puede ayudar a asumir la profundidad de la crisis civilizatoria y la transición que estamos viviendo hoy en día.

En los albores del tercer milenio nos encontramos ante una paradoja. Con orgullo, la civilización industrial celebra todo lo que ha llegado a *saber* y todo lo que ha logrado *hacer*, manipulando a la naturaleza como difícilmente los filósofos y científicos del siglo XVII hubieran siquiera soñado. Sin embargo, en plena celebración, asalta la desazón al evidenciar que todo este saber y hacer no nos ayuda para comprender el mundo y la realidad cabalmente. Y más, que nos ha llevado a una crisis multidimensional (ambiental, social, política, económica, epistémica, existencial) que parece sobrepasar nuestra forma de conocimiento. La complejidad de los problemas nos muestra que somos incapaces de abordar –ya no digamos de resolver– los problemas globales a los que esta civilización nos ha traído. Es así como los grandes problemas globales de hoy en día –el calentamiento global, la creciente pobreza y desigualdad, la migración internacional, los transgénicos, etc.– nos confrontan, como un espejo histórico –severo e ineludible– con nuestra forma de conocer, interactuar e interpretar el mundo.

Por otro lado, mientras el reto de la sustentabilidad nos desvela una profunda crisis intelectual y conceptual, la física –que durante siglos fue el fundamento y ejemplo de las demás ciencias– ahora pone en entredicho las bases epistémicas bajo las cuales se ha construido y forjado la sociedad occidental. Estamos, en suma, ante la crisis del conocimiento con el cual hemos cimentado, desde hace cuatro siglos, nuestra concepción del mundo, del todo.

Somos tanto conscientes de la dificultad de abordar este tema –que se nos desborda de las barreras disciplinarias y que se oculta bajo lo más profundo de nuestros juicios y pensamientos– como convencidos de la urgente necesidad de hacerlo, en búsqueda de cambiar las premisas y las preguntas que guíen nuestro pensamiento, nuestras investigaciones, nuestro conocimiento.

No nos desesperanza no lograrlo a cabalidad, sino que nos ilusiona comenzar a caminar, aunque sea por lo oscuro, en otra dirección.

1.1. El absurdo del mundo actual

“En el mismo momento en que la FAO informaba [octubre de 2008] que el hambre estaba afectando a mil millones de personas y estimaba en 30 mil millones de dólares anuales la ayuda necesaria para salvar todas esas vidas (...), la acción concertada de seis bancos centrales, Estados Unidos, Unión Europea, Japón, Canadá, Inglaterra y Suiza, inyectaban unos 17 billones de dólares (es decir 17 millones de millones de dólares) en los mercados financieros para salvar a los bancos privados.

¿Qué pasaría si se dividen esos 17 billones de dólares entre los 30 mil millones de dólares anuales que la FAO estima para superar el hambre en el mundo? Se obtendrían unos 600 años de un mundo sin hambre... ¿Dónde estaba esa plata? ¿Quién la tenía? Si siempre nos dijeron que no alcanzaba para resolver la pobreza, y de repente casi de la noche a la mañana hay más de medio milenio de un mundo sin hambre.

Creo que difícilmente puede concebirse una realidad más obscena que ésta, más repugnante (...) Yo nunca me imaginé ni remotamente que se podía llegar a estas magnitudes tan descomunales. Y esto evidentemente es la decepción más profunda que uno puede tener con quienes tienen influencias de dirigir el mundo en el cual estamos... Me repugna.”

Manfred A. Max-Neef (2009)

En el mundo contemporáneo presenciamos, cada vez con menos sorpresa, situaciones que rayan en lo absurdo y el descaro. Desbordados por la saturación de datos, información, productos, anuncios, etc., vamos perdiendo nuestra capacidad de asombro y naturalizando la locura, que se globaliza junto con el capital. Esta situación nos urge a indagar sobre las causas de fondo de todo esto. Pero antes, y aunque parezca necio a estas alturas del debate, expondremos algunas de estas situaciones que nos ayuden a enmarcar la gravedad de la cuestión.

¿Qué sería si fueran nuestros hijos los que se mueren de hambre? pregunta Pinstруп-Andresen (2004). La situación global sobre el hambre y la pobreza es escandalosa. Jacques Diouf (2008) exponía que el mundo gasta 1.2 billones de dólares anuales en armas, al mismo tiempo que se desperdiciaba comida con valor de unos 100 mil millones de dólares. Con este telón de fondo –pregunta– “¿cómo explicamos a personas con sentido común y buena fe que no es posible encontrar 30 mil millones de dólares al año que permitan a 862 millones de personas hambrientas disfrutar del derecho a la alimentación, y por tanto el derecho a la vida?” (Diouf, 2008)

Antes de la crisis financiera de 2008, 860 millones de personas en el mundo pasaban hambre. Cinco años después eran más de mil millones (ONU⁹, 2009), es decir 1 de cada 6 personas en el mundo (Shah, 2010a). ¡Y el 50% de ellos viven en el campo cultivando alimentos para el resto de la población! (Sevilla y Soler, 2010, Intermón Oxfam, 2010b). Así, mientras más gente se suma a la hambruna causada por burbujas inmobiliarias, requeriríamos de tan sólo el 2.5% del gasto del armamento mundial para atajar, aunque fuera de forma subsidiaria, la situación del hambre en el mundo (Max-Neef, 2009). Al parecer no se trata de que no haya dinero o posibilidades, sino que no se quiere hacer algo al respecto. Es decir, la situación no es técnica o económica, sino política.

Mientras que datos del PNUD¹⁰ (2010) muestran que más de 1,750 millones viven en condiciones de pobreza multidimensional. Casi la mitad de los niños del mundo –el 46%– vive en condiciones de pobreza (UNICEF¹¹, 2005), causa que mata a más de 9 millones de niños al año (ONU, 2009). Esto equivale a 25 mil niñas y niños muriendo cada día por causas de pobreza; esto equivale que un niño muere por causas derivadas de la pobreza y la desigualdad, cada tres segundos y medio... Este sistema socio-económico globalizado se ha convertido en la peor catástrofe humanitaria en la historia –aunque esto pase desapercibido, o mejor dicho ignorado, por los medios de comunicación–, se pueden seguir haciendo cuentas, pero es evidente que esta situación ha matado más personas que todas las guerras, genocidios y estupideces humanas juntas.

Ante este panorama, los organismos internacionales se esfuerzan por paliar los magros resultados de las políticas y estrategias por ellos impulsadas e impuestas. Anup Shah (2010a) explica que, en 2008, después de muchos años, el Banco Mundial subió su *línea de pobreza* de \$1.⁰⁰ a \$1.²⁵ USD/día. Pero si se hubiera realizado, al menos teniendo en cuenta la inflación debía haber sido \$1.⁴⁵ USD/día. Esto quiere decir que la línea de pobreza –medida sólo en términos económicos– es más “baja” ahora que antes; y aun así el número de pobres sigue aumentando.

El estudio *Rethinking Poverty* de la ONU (2009) dice que si subiéramos la línea de pobreza a \$2.⁰⁰ USD/día el número de pobres aumentaría dramáticamente, aunque no nos dice cuánto. Pero usando datos del Banco Mundial (2010) podemos ver que el número aumentaría de 1,374 millones (25% de la población mundial), a 2,564 millones (47%), número que ha permanecido igual desde 1980 –cuando eran 2,542 millones de pobres–. Asimismo, como documenta Lander (2012), en EEUU el ingreso familiar promedio del 90% de la población ha permanecido constante durante los últimos 40 años. La riqueza generada en este tiempo ha quedado en manos del 10% más rico; ni los pobres ni la clase media ha visto aumentar su ingreso en las últimas tres o cuatro décadas.

Es importante conocer esto para confirmar que en cuestiones de pobreza no se ha avanzado lo que se creía. La gran mayoría de la reducción que se ha logrado –en términos

⁹ Organización de las Naciones Unidas (ONU).

¹⁰ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

¹¹ Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF).

cuantitativos— se debe a China, cuya pobreza en términos monetarios bajó de 85 a 16% —equivalente a unos 600 millones de personas—. Si excluimos a China del análisis de la pobreza mundial sólo podríamos afirmarse que ha bajado en un 10% en 30 años (de 1980 a 2010).

Como detalla Gilbert Rist (2002), todos los documentos dedicados al desarrollo son unánimes al afirmar que la brecha entre el Norte y el Sur (y entre ricos y pobres en ambos lados) no ha hecho más que aumentar. Como confirma el PNUD (2010), la desigualdad al interior de los países no ha dejado de aumentar desde 1980. Esta disparidad social crece tan rápidamente que es difícil seguirle el paso. No se pretende hacer un análisis estrictamente comparativo o estadísticamente válido, sino de evidenciar que los datos y estudios apuntan todos hacia la misma conclusión. Hagamos sólo un pequeño recuento.

Un estudio de Intermón Oxfam (2015) explica que en 2010 había 388 personas que acumulaban la misma riqueza que el 50% más pobre de la población mundial. Para 2015, ya eran únicamente 62 personas las que acumulaban toda esa riqueza. Con estos números se puede fácilmente calcular, como hace Boff (2013) que las 3 personas más ricas del planeta poseen más que los 48 países más pobres, cuya población supera los 600 millones de personas.

Visto desde otro ángulo, observamos que, a inicios del siglo XXI, el 1% más rico de la población tenía ya más riqueza que el 57% más pobre (Milanovic, 2002). Una década después esa riqueza —la del 1% más rico— equivalía ya, a la del 95% de la población (Orr, 2011). Y para 2015 los cálculos estiman que ya hemos llegado a la equivalencia de que el 1% posee lo mismo que el 99% restante (Intermon Oxfam, 2015). La desigualdad sigue aumentando en casi todos lados; el 80% de la población mundial vive en países en los que siguen creciendo las desigualdades (ONU, 2009). En 1970 el director de una gran empresa ganaba 22 veces lo que el trabajador promedio de esa misma empresa, para 2008 la diferencia era de 230 veces (Mishel et al, 2012).

Pero estas disparidades no sólo se dan en términos absolutos —entre personas— sino en términos relativos —entre países— también. Utilizando datos del PNUD (1999) y de Rist (2002), vemos que en 1700 los países del Norte tenían el doble de riqueza que los del Sur, es decir que la diferencia era de 2:1. Ésta —dos siglos después, para fines del siglo XIX— aumentó a 5:1. A partir de ahí el crecimiento fue exponencial. En 1960 era de 15:1, en 1980 de 45:1, en 1990 de 60:1 y finalmente en 1997 de 74:1. Por más que se intente convencer que hay avances en la lucha contra las desigualdades, la realidad no acompaña esos discursos y justificaciones.

Así, por más intentos de los organismos internacionales por justificar las estrategias y planes propuestos para combatir la pobreza, éstas se desmoronan al confrontarlas con la realidad de sus resultados. Estos reportes son unánimes en señalar y lamentar que las desigualdades crecen, pero sin indagar por el origen del fenómeno (Rist, 2002). Así pues, se siguen maquillando estadísticas y tecnificando los cálculos para seguir dándole vueltas al asunto, como el perro que corretea su cola.

A la par de todo esto, como documenta Intermón Oxfam (2010a), a unos meses del rescate financiero a los bancos e instituciones financieras responsables de la crisis de 2008, los líderes de la comunidad internacional manifestaron su incapacidad para financiar el cumplimiento de los Objetivos del Milenio. El rescate –de 17 billones de dólares– equivale a unas 120 veces el recurso necesario para ello. No podemos encontrar dinero para evitar la muerte de millones de personas por pobreza, pero cuando las esferas de poder se ven en problemas –sin importar si responsables o no– se corre en su auxilio.

Esta grotesca situación se puede evidenciar también en otras esferas sociales. Como detalla Max-Neef (2009), en pleno siglo XXI hay más esclavos en el mundo que los que existían antes de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX. En el mundo decenas de millones de personas viven hoy en día en condiciones de esclavitud, de los cuales la mayoría son niños.

Lo mismo ocurre en la fabricación y el negocio de la violencia y de la guerra. Oliveres (2010) narra cómo las armas se fabrican y se venden en el Norte y se sufren en el Sur. Es decir, el negocio queda en los países ricos, y las detonaciones y las muertes en los pobres. El tráfico de armas es inversamente proporcional al tráfico de drogas –que se producen en el Sur y se consumen en el Norte–. Es cosa de todos los días que las mismas empresas y países fabricantes de armas, financien, promuevan y detonen conflictos armados locales –entre tribus, pueblos, etc.– para *abrir mercado* y demanda para el arsenal que producen. Así se hace evidente en el hecho de que los cinco países permanentes del Consejo de Seguridad de la ONU –EEUU, Inglaterra, Francia, China y Rusia– sean los cinco principales fabricantes y vendedores de armas en el mundo. Es decir, se encomienda a velar por la paz internacional a aquellos quienes tienen el monopolio del negocio de la guerra (Galeano, 1998).

Como explica detalladamente Martínez-Alier (2003), los países del Norte han contaminado, explotado, apropiado y despojado de los bienes naturales del Sur de manera sistemática durante cinco siglos. La deuda ecológica que los países del Norte tienen con los del Sur, supera por muchas veces toda la deuda financiera –impuesta– que los países del Sur tienen con los del Norte, y que ahora se ven obligados a pagar, so pena de *sanciones* económicas y legales.

Crisis civilizatoria

Esto nos lleva a la cuestión ambiental, del impacto de los seres humanos en este planeta. Hoy son ya pocas las personas que dudan sobre los graves daños que hemos infligido al ambiente y sobre la influencia de la actividad humana en el cambio climático. No hace falta insistir en ello, hay un hecho abrumador: todos los indicadores ecológicos que tenemos disponibles están yendo hacia peor (Orr, 2011). Aunque, la verdad es que nuestros indicadores son bastante malos. Como explicaremos más adelante tenemos poca idea y claridad sobre lo que la sustentabilidad implica.

Por ejemplo, como documenta el mismo David Orr (2004), se calcula que diariamente se extinguen entre 40 y 250 especies (esto es entre 14 mil y 90 mil especies al año). Según el informe *Planetary boundaries* (Rockström et al, 2009) se extinguen unas 50 mil anualmente. Pero sólo alcanzamos a documentar unas 10 mil especies al año. Estamos perdiendo la biodiversidad del mundo a un ritmo vertiginoso y ni si quiera sabemos qué se está extinguiendo y qué pérdida irreparable le acompaña.

El problema no es sólo esta brutal extinción masiva, sino que no tenemos herramientas teóricas, analíticas, metodológicas para saber, al menos de manera aproximada, el impacto ambiental real que tenemos los humanos. No tenemos ni idea de si son 14 mil o 90 mil las especies que se extinguen al año (Orr, 2004). El rango es bastante amplio, a decir verdad. Pero mientras la capacidad de control y previsión de la industria, la ciencia y la tecnología avanza lentamente, no así su capacidad de manipulación, de dominio y de destrucción.

En los últimos 50 años hemos perdido 1/3 parte de la cobertura forestal del planeta (Santos, 2000), y en este tiempo, el 60% de los bienes y servicios de los ecosistemas del mundo —de los que depende el sustento humano— se han degradado o utilizado de forma insostenible (PNUMA¹², 2011a). El número de animales vertebrados se redujo un 30% entre 1970 y 2006, y el ritmo de descenso se mantiene (PNUMA, 2010). El mismo Programa advierte que 10 de los 15 indicadores del Convenio sobre Diversidad Biológica —acuerdo de la Cumbre de la Tierra, en 1992 en Río de Janeiro— tienen sostenidas tendencias negativas.

Este creciente ritmo en la destrucción de la Naturaleza debido al impacto de las actividades humanas, se ha acelerado en el último siglo. Por mencionar, antes de la II Guerra Mundial los alimentos traídos de regiones externas a las locales —una importante causa del impacto ambiental de la economía— era menos del 4% del consumo mundial (Illich, 1978). Debido al aumento poblacional y sobre todo a una economía basada en el consumismo, la demanda de *recursos naturales*¹³ de la humanidad se ha más que duplicado en los últimos 45 años (WWF¹⁴, 2008).

Como explica un informe del PNUMA (2010), durante los años 80 excedimos por primera vez la biocapacidad de la Tierra, y esto no ha dejado de aumentar desde entonces. En 2005 la *demanda* de *recursos naturales* fue 30% mayor a la capacidad del planeta. El informe Planeta Vivo (WWF, 2010), por su parte, revela que para el mantener el consumo y economía actual se necesitaría el 170% de la biocapacidad de la Tierra. De seguir a este ritmo, para el 2030 tan sólo el 60% de la humanidad podrá satisfacer sus necesidades de agua (PNUMA, 2011).

¹² Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA).

¹³ Más adelante debatiremos sobre esta concepción de la Naturaleza como *recurso natural*.

¹⁴ World Wide Fund for Nature (WWF).

Cada vez hay más pruebas de que los patrones mundiales de producción y consumo son insostenibles en términos ambientales (PNUD, 2010). Esto es lo que, con las décadas, ha llevado a la humanidad por primera vez en la historia a una amenaza de carácter planetario, la crisis ecológica (Toledo, 2004). Y no se ve cómo, desde el proyecto hegemónico desarrollista, esta crisis vaya a poder gestionarse.

Los países del Norte, los “desarrollados”, que en teoría son ejemplo y modelo del desarrollo –como Dinamarca, Noruega, Australia, Inglaterra, Canadá o EEUU– son los más insostenibles en términos ambientales, teniendo las mayores huellas ecológicas¹⁵ (PNUMA, 2011). El Informe Planeta Vivo (WWF, 2014)¹⁶ arroja datos que muestran que, si todos los países pudieran vivir como EEUU, necesitaríamos 4 planetas; como Suecia o Australia, 3.7; y como Alemania 2.6 planetas. Todos estos países, que podríamos considerar *modelos* del desarrollo son por mucho insostenibles en términos ambientales. ¿A dónde vamos entonces siguiendo estos modelos económicos, sociales, ambientales?

Estos países del Norte *lideran* el rumbo del proyecto civilizatorio del desarrollo. En teoría ellos ya saben cómo llevarlo a cabo, ellos van más *adelante* en ese camino –por el que se cree que deben andar todas las culturas humanas– y por tanto saben cómo hacerlo. Sin embargo, como expone Chang (2004) en un completo análisis, los países ahora ricos proponen, e imponen, estrategias de desarrollo que ellos ni siquiera usaron para hacerse ricos y desarrollarse. Esas prácticas o recetas –de políticas comerciales liberales, de minimizar el Estado privatizándolo, de proteger los derechos de propiedad, etc.– las adoptaron sólo después de que ya estaban en esa posición privilegiada. No siendo suficiente, las políticas y estrategias usadas por estos para sacar ventaja y desarrollarse, son ahora prohibidas, penadas o simplemente descartadas como no convenientes.

Es entonces cuando nos preguntamos si estas políticas, o estas estrategias de desarrollo, realmente se creen exitosas o si hay intereses (por parte de quienes las diseñan) de por medio; ¿quiénes se benefician a partir de la implementación de dichas estrategias, el Norte o el Sur? No se trata aquí de entrar en teorías de conspiración, pero como expresa Chang (2004), puede ser más peligroso el fariseísmo obstinado, es decir la defensa a ultranza de conceptos, ideas, preceptos de un modelo económico y de desarrollo que se creen como los únicos válidos y que debieran ser universales.

Queda claro que la forma de habitar el mundo del proyecto industrial y desarrollista es insostenible. Ambientalmente así lo demuestran todos los indicadores que tenemos. Y como consecuencia de ello, no todo el mundo puede alcanzar el objetivo del desarrollo. Esto hace el modelo intrínsecamente injusto, o dicho de otra forma, insostenible en

¹⁵ Aunque la huella ecológica (Wackernagel y Rees, 1995) no es un indicador real, es una medida utilizada sobre todo para fines didácticos. Este concepto traduce la demanda de recursos naturales de una sociedad en superficie de tierra, normalmente medida en hectáreas. Así contabiliza virtualmente el área de tierra que necesita una sociedad para satisfacer sus necesidades actuales.

¹⁶ Estudio realizado con datos del 2010.

términos sociales también. Esta situación constituye el doble fracaso del proyecto civilizatorio occidental: social y ambiental.

Ya sea a sabiendas o por ignorancia, pero seguimos persiguiendo objetivos económicos, de consumo y de desarrollo que son inalcanzables. Lo importante sigue siendo “apretar el acelerador, aunque el vehículo carezca de volante de dirección, es decir, no sepamos a dónde vamos ni qué coste real estamos pagando” (Aguilera, 2009; 38). Por ejemplo, el alto consumo de carne y leche, abiertamente promovido como algo saludable, genera uno de los más altos impactos ambientales. El metano expulsado por las vacas es un gas de efecto invernadero mucho más dañino que el dióxido de carbono.

La realidad es que, aunque socialmente pudiéramos acceder todos a ese modelo de desarrollo, ambientalmente la Tierra no puede soportar esta carga. Si todas las personas del mundo pudieran vivir como un noruego o un estadounidense promedio, necesitaríamos varias Tierras (WWF, 2008). Este planeta no puede soportar que cada familia en el mundo pueda tener un refrigerador y un auto (Leff, 1998). Es por ello que los países del Norte sólo puedan mantener su estilo de vida a partir del saqueo y la explotación del planeta e impidiendo que los países, paradójicamente llamados “en vías de desarrollo”, se desarrollen. De hacerlo presionarían y demandarían más bienes naturales y haría más difícil su apropiación por los actuales administradores de los recursos.

Esta crisis ambiental, como ha insistido Enrique Leff (1998), es la crisis de nuestro tiempo. No se trata de una catástrofe ecológica que nos haya tocado, sino que es efecto de un pensamiento con el que hemos construido este mundo industrial y moderno. La crisis ecológica es síntoma de una crisis de la modernidad, y se produce por el *desconocimiento del conocimiento*. Así, complementa Schumacher (1973), al intentar resolver un problema ambiental surgen otros diez nuevos problemas como consecuencia de la primera solución. Mientras más estudiamos los problemas de nuestro tiempo, más evidenciamos que no pueden ser entendidos aisladamente, y que pretender atajarlos por partes es un despropósito. Se trata de problemas sistémicos, es decir que están interconectados y son interdependientes (Capra, 1996).

El sueño del hombre blanco de dominar la Tierra, de la mano de la razón y la ciencia, se está convirtiendo en pesadilla (Boff, 2013). Pero esta pesadilla nos puede animar a despertar y abrirnos a estudiar y confrontar el paradigma de conocimiento hegemónico. Necesitamos nuevos enfoques capaces de reorientar la construcción del saber hacia nuevas formas de comprensión de lo complejo y las sociedades-naturaleza que conformamos (Morales, 2004).

La humanidad como plaga o cáncer

Y para poder hacerlo, como expondremos durante este trabajo, debemos cambiar las preguntas, dislocarlas de los marcos conceptuales tradicionales bajo los que analizamos estas problemáticas, y más allá con los que miramos el mundo. Por ejemplo, ¿cómo

entender el ser humano de los últimos dos siglos, no en términos antropocéntricos, sino enmarcados dentro de un sistema planetario, de Gaia, de la que forma parte?

Creo que la mejor forma para responder a esta pregunta es como una *plaga*. La Real Academia Española define este término como la “aparición masiva y repentina de seres vivos de la misma especie que causan graves daños a poblaciones animales o vegetales”. El chiste se cuenta solo. La Tierra ha sido víctima de la voracidad de los hombres, quienes han abusado de ella más que todos los demás seres vivos juntos (Panikkar, 1993). Los humanos hemos ocupado y transformado el 83% del planeta (Boff, 2013).

Para defender esta afirmación habría que contextualizarla adecuadamente. Regresemos a las escalas de tiempo planetarias, y más allá, a escalas del astro que permita que exista vida en este planeta: el Sol. Esta estrella tiene unos 4 mil 600 millones de años de existencia, y se calcula que seguirá ardiendo de manera estable al menos otros 7 mil millones de años más. Después —se estima— explotará, expandiéndose hasta más allá de la Tierra, como una gigante roja, para finalmente colapsar sobre su propia masa y convertirse en una enana blanca. La Tierra por su parte, sólo pudo comenzar a formarse después de que el Sol empezara a brillar —hace unos 4 mil 500 millones de años— y dejará de existir con esta expansión del Sol. Si comparáramos esta hipotética vida de la Tierra con la de una persona que vivirá, digamos, 80 años, Gaia tendría hoy 31 años.

Puesto a esta escala, los seres humanos, con sus 2 millones de años de existencia, habríamos existido durante 0.0139 años-Tierra. Es decir, unos 5 días... Y muchísimo tiempo después, comenzó su recorrido desde África hacia el mundo entero hace unos 65 mil años, o unas 4 horas-Tierra. Sin embargo, el ser humano comenzó a modificar de manera importante el ambiente y la biósfera planetaria hace tan sólo 10 mil años, con la incorporación de la agricultura a las sociedades humanas; hace 36 minutos en escala de la Tierra. Por último —y para terminar la analogía— la gran aceleración del impacto humano en la atmósfera se dio a partir de la revolución industrial, hace unos 3 siglos, o bien 1 minuto-Tierra, casi el tiempo suficiente para que Gaia, como organismo vivo e inteligente, empiece a tomar acciones para defenderse del ataque de una sola especie.

Ahora sí, puesto en perspectiva, podemos ver de forma más clara esta idea de la humanidad como plaga: una especie que se ha expandido por el mundo sin control ocasionando graves daños y la extinción de miles de otras especies. Aunque una metáfora más precisa aún, sería la de enfermedad o cáncer. Si asumimos la visión de Gaia como planeta vivo, también habría que reconocernos como humanidad —junto con toda la vida en la biósfera, por supuesto— como parte de ese gran organismo, o Madre Tierra. La humanidad —como los delfines, los árboles, las hormigas, la tierra y la vida en sus interminables formas— no sería una especie *aparte* de todo lo demás o que vive *sobre* el planeta. Más bien todo forma parte de ese gran organismo. Por ello, con el crecimiento desproporcionado de la humanidad —que es una parte del cuerpo entero— se generan graves daños a otras partes del mismo organismo. Es como si un grupo de células se hubiera salido de control, expandiéndose, atacando, dañando y destruyendo otras partes constitutivas del cuerpo.

Todo esto nos ha traído a lo que muchas personas llaman el “Antropoceno”, caracterizado por el impacto global de las actividades humanas sobre la Tierra. El ser humano ha modificado ya los climas de la Tierra y ha afectado sus ciclos, se ha convertido así en la nueva fuerza geológica. Leonardo Boff (2013) caracteriza este Antropoceno por la capacidad de destrucción del ser humano, lo cual acelera la desaparición de todo tipo de especies y de la vida en general sobre el planeta.

Para la visión convencional –antropocéntrica, que ve al mundo como una colección de recursos para su disfrute– asimilar esto no es fácil. Desde el paradigma moderno entendemos que el mundo *está ahí* para nosotros, es *nuestro* lugar para habitar y poseer, y difícilmente nos comprendemos como una *parte* del mundo, una parte del todo.

Pero, estemos seguros que la Tierra –como organismo inteligente que es– ya está tomando acciones para recuperar el equilibrio, de la misma manera en que nuestro cuerpo sube la temperatura para matar a una bacteria, o modificando temporalmente el estado general del organismo, o de partes de él, para sanar la enfermedad y el desequilibrio. A este comportamiento de los sistemas, en la corriente de la psicología Gestalt se le denomina *autorregulación organísmica*.

Ante este panorama debemos analizar también si esta crisis ha sido generada por *toda* la humanidad, en su inmensa diversidad cultural y social. Wallerstein (1991, 2006) explica cómo desde el 10 mil a.C. hasta el 1500 d.C. coexistieron muchas civilizaciones, imperios-mundo y economías-mundo, en donde la expansión imperial absorbía a las segundas. Sin embargo, a partir del siglo XVI se invirtió esta fuerza. Surgió una economía-mundo particular –la de la Europa continental– que propició una producción capitalista que requiere de un sistema-mundo. En su expansión, primero absorbió los imperios cercanos –como el ruso, otomano, mongol y chino– para después extenderse a América y a todo el planeta ya para el siglo XIX. Fue aquí cuando, por primera vez en la historia, hubo un solo sistema histórico en el orbe: la economía-mundo capitalista con base en el paradigma de la modernidad colonial. Y esto, con el tiempo derivó en que hoy en día gran parte del mundo comparta la base del proyecto civilizatorio occidental (Morales, 2005).

Y es justo en estos siglos XIX y XX, después de la revolución industrial, cuando se acelera el impacto ambiental sobre el planeta hasta llegar a nuestros días. A pesar de tantos estudios sobre la historia de Occidente –detalla Raimon Panikkar (2002)– el hombre europeo no ha tomado conciencia de su actuar ni se ha hecho consciente de la responsabilidad de haber conquistado el 80% de la tierra, y de la crueldad de su colonialismo. La crisis multidimensional que atravesamos en estas épocas ha sido ocasionada por el inmenso impacto que la globalización de la economía-mundo capitalista nos ha dejado.

Por ello, una tarea fundamental es realizar un estudio crítico sobre las instituciones de esta economía-mundo, como el desarrollo, el progreso, la economía, la ciencia, etc. Pero no sólo desde una lectura política o social, sino desde las bases que sustentan sus

argumentos y teorías, una lectura epistemológica que nos ayude a develar los impactos en la realidad que tiene esta visión particular de ver el mundo.

Esta globalización occidental sí que ha llegado a prácticamente todo el mundo, pero es justo reconocer que está lejos de haberlo conquistado todo. Es un proyecto hegemónico, sí, que controla las estructuras de poder y las instituciones modernas establecidas. Pero es eso, hegemónico, no omnipresente. Hoy en día siguen existiendo una enorme diversidad de proyectos civilizatorios particulares. Cientos y miles de sociedades humanas, de culturas, de interpretaciones de la realidad, de vínculos con lo sagrado y de formas de habitar el mundo diversas (Bonfil, 1994). Estos pueblos, en su mayoría originarios, son los últimos rincones de resistencia, y donde todavía sobrevive la diversidad cultural y social que nos puede dar guía y aportar en estos tiempos de crisis. A estas culturas y pueblos volveremos cuando hablemos de las alternativas a este proyecto occidental hegemónico.

Por ahora, expongamos brevemente a qué nos referimos con esto de proyecto civilizatorio occidental. Guillermo Bonfil (1994) explica que un proyecto civilizatorio refiere a un modelo ideal de sociedad; comprende los valores, símbolos, conocimientos, epistemología, sentido de trascendencia y realización humana de una civilización o sociedad. En palabras de Jaime Morales (2005; 408), un proyecto civilizatorio es “una manera de entender el mundo, al cosmos, a la naturaleza; es una manera de organizar la vida en sociedad”.

La base de este proyecto civilizatorio occidental –industrial, desarrollista y dominador– es el paradigma de la modernidad surgido de la revolución de la Ilustración (Adorno y Horkheimer, 1947) de la cual la razón se instauró como bandera absoluta para la interpretación del mundo. Sin embargo “una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento (...) Su valor operativo ha sido finalmente convertido en un criterio único” (Horkheimer, 1947; 58). Y es en esta absolutización racional donde el proyecto occidental tiene su raíz. Esto lo veremos con todo detalle en el cuarto capítulo.

No está por demás decir que este proyecto civilizatorio, con la ciencia moderna como institución epistémica por excelencia, ha permitido increíbles avances, con los cuales no soñábamos hace apenas algunos años. A nivel científico y tecnológico se han logrado innumerables éxitos que han permitido progresos en las comunicaciones y en el entendimiento del mundo. A nivel social hemos logrado construir una sociedad con avanzados derechos individuales –aunque aún queda mucho por hacer, sobre todo en la equidad de género y en los derechos colectivos y culturales–. Hemos logrado transformar nuestro entorno de formas y modos inimaginable hasta hace algunas décadas.

Nunca antes la humanidad había acumulado tanto conocimiento como en los últimos cien años, estamos celebrando la apoteosis de la razón (Max-Neef, 2005a). Sin embargo, en medio de tan espléndida celebración, nos asalta la sensación de que algo falta. Esta navegación, sin duda, ha sido fascinante y espectacular. Hay mucho en ella digno de la mayor admiración, pero súbitamente nos descubrimos en un mundo de confusión. En

un mundo de desencanto, donde el progreso se hace paradójico y absurdo, y la realidad se hace incomprensible. Es a estas cuestiones a las que entraremos a profundidad.

Es importante anotar que esta reflexión no se encamina hacia el otrora intenso debate entre las propuestas socialistas y capitalistas. Como veremos, ambos modelos son hijos de la misma modernidad (Santos, 2002), ambas se inscriben en ese modelo de crecimiento y de apropiación de la Naturaleza independientemente de las variaciones que resultan de quiénes poseen los medios y bienes de producción, de su distribución, etc. (Leff, 2009).

Desde los análisis convencionales, esta crisis multidimensional es reducida a una crisis económica –ya que en teoría el crecimiento económico *resolverá* los otros temas, por una cuestión de progreso casi natural–, desde la izquierda tradicional se habla de crisis del capitalismo. La economía política profundiza en la lectura estructural y del poder como rector en ese *juego* de relaciones. Pero es poco común que el análisis vaya más profundo, nuestro imaginario parece estar limitado a las estructuras e instituciones del paradigma de la modernidad. Pero esta crisis es muy profunda. Lo planetario, o civilizatorio que tiene, no es por una cuestión de *cultura universal* o *planetaria*, sino por los impactos y efectos de una de estas culturas –la occidental moderna– en todo el planeta. Esta problemática –explica Zibechi (2015)– incluye a las tradiciones socialista, marxista, al proceso revolucionario, y a la mayoría de las propuestas que se presentan como “alternativas” al modelo hegemónico capitalista.

Este fácil culpar al capitalismo de todos los males actuales desvía el foco de atención de la lógica racional que subyace a la creación de ese modelo de organización económica –y que en general también es plataforma epistémica de esa crítica y sus propuestas de alternativas–. Esto que está de fondo es lo que intentaremos abordar en este trabajo. Lo que sí debemos dejar bien en claro es que, bajo este modelo de economía capitalista, en su vorágine y su concepción lineal (en lugar de cíclico) de los sistemas –como el de producción y consumo en este caso– acelera el proceso entrópico de producción¹⁷ y se agudiza la problemática, sobre todo a nivel ambiental, que vivimos en la actualidad.

Ante esta situación el discurso oficial y convencional es que no hay alternativa, «*there is no alternative*», solía repetir Margaret Thatcher. Presenciamos en la actualidad algo sin precedentes en la historia, la idea generalizada en los círculos políticos e intelectuales de que no hay alternativa a la economía-mundo capitalista (Santos y Rodríguez, 2002). De las más de 5 mil lenguas –y por tanto culturas, en su diversidad cultural, epistémica, ontológica, existencial– que sobrevivían para finales del siglo XX (Sachs, 1996), se cree que sólo una tiene las preguntas adecuadas, las respuestas resueltas y las fórmulas para abordar esta situación. Se asume que todas las demás propuestas no son válidas, pertinentes e incluso ni siquiera se *ven* o reconocen como existentes. Más bien se les reduce a un estorbo o a algo que quitar del camino para seguir adelante con el proyecto

¹⁷ Aunque este punto lo explicaremos después, baste por ahora decir que, durante el proceso de producción de cualquier bien, irremediablemente se genera un desgaste de energía útil irreversible e irrecuperable.

modernizador, con el progreso, el desarrollo, la industria, la ciencia y la escuela como banderas.

Y bajo ese supuesto de que no hay alternativas, se sigue pisando el acelerador de un proyecto con cada vez más velocidad y sin destino aparente, más que el de estrellarse contra los límites del planeta. Es por ello que –como narra Hinkelammert (2013)– si hacemos un análisis honesto, descubrimos que el actual proyecto civilizatorio hegemónico es un proyecto suicida. En su querer siempre más cosas y más crecimiento y más de todo, va desgastando la propia base que lo sustenta. Sí, los defensores de dicho proyecto abogan que la eficiencia y el avance tecnológico resolverá el problema. Pero, como también veremos adelante, y como Georgescu-Roegen desde los años 70 ya demostró –basándose en la segunda ley de la termodinámica– esto no puede resolver el problema. El aumento de la eficiencia sólo acelera la degradación del medio ambiente.

Un breve recuento de la situación nos invita a confrontar el hecho de que este sistema socioeconómico –tan procurado y deseado globalmente– ha destruido y matado a muchísimas más personas que todos los otros regímenes totalitarios y fascistas de la historia. Si pudiéramos recontextualizar nuestras preguntas y análisis, veríamos esto como la mayor tragedia humana de la historia. Es una tragedia que se ha normalizado. ¿Quién en su sano juicio no se escandaliza por la muerte ocasionada –por cuestiones de pobreza, hambre o enfermedades curables– de 25 mil niñas y niños diariamente? Abrumados por la violencia y los absurdos que presenciamos a diario, no nos percatamos de que el éxito del proyecto civilizatorio occidental, se ha convertido en su estrepitoso fracaso.

Ahora bien, el enfoque crítico que se contrapone a las propuestas de la sociedad moderno-industrial, no pretende hacerse desde una posición del estilo “este paradigma está mal por...”, sino desde una visión que intenta, eso sí, mostrar el agotamiento epistemológico y la crisis que esto ha detonado. No pretendemos caer en el ejercicio indolente de criticar a los autores e intelectuales de la modernidad con varios siglos de diferencia, y con base en conceptos y construcciones teóricas de siglos posteriores, inexistentes cuando postularon sus teorías e ideas. Pero sí se trata de evidenciar, como hace Pigem (2015) que es esta cosmovisión moderna –con su impresionante tecnología y avances científicos– la que se está agotando; como visión del mundo ya ha dado los frutos que puede dar.

No está de más decir que Descartes, Bacon, Newton, Galileo, Kant, Locke y Hobbes –por nombrar sólo algunos de los autores pilares de la modernidad– fueron excepcionales pensadores, visionarios y espíritus adelantados a su época que dejaron un legado tan grande como para poder construir el mundo que hoy tenemos. Para su época, sus ideas y propuestas fueron erudiciones que nos inspiran, hasta hoy en día, admiración y respeto. Tan trascendentes fueron sus aportaciones que mantuvieron validez y pertinencia durante más de cuatro siglos, y que hoy en día todavía tenemos que hacer un ejercicio crítico para contraponerlas.

Es también justo reconocer que otras personas, como Goethe, Pascal, Giordano Bruno –por nombrar también sólo a algunos pocos– que, bajo las mismas condiciones

históricas, pensaron y propusieron ideas que sólo siglos después retomamos e incorporamos a nuestra crítica. Sus voces fueron acalladas y sus propuestas hechas a un lado. Hasta ahora, que la propia crisis nos invita a recuperar.

Sobre lo que hablaremos

Dicho esto, no se trata de un ejercicio crítico por entretenimiento intelectual –que podría ser motivo suficiente– sino de un análisis incisivo que nos permita evidenciar las raíces de esta crisis multidimensional. Sin embargo, la cuestión no es sencilla, simplemente porque hemos sido formados y deformados, forjados y educados por la misma tradición epistémica que pretendemos criticar. Esta complejidad la explican Berger y Luckmann (1966; 29):

“¿cómo puedo estar seguro, digamos, de mi análisis sociológico de las costumbres de la clase media norteamericana en vista del hecho de que las categorías que utilizo para dicho análisis están condicionadas por formas de pensamiento históricamente relativas; de que yo mismo y todo lo que yo pienso está determinado por mis genes y por mi arraigada hostilidad hacia mis semejantes, y de que, para colmo, yo mismo formo parte de la clase media norteamericana”

Esta situación la abordaremos detalladamente en el siguiente capítulo, al abordar las limitantes epistémicas y la forma de conocer la realidad, no sólo de una investigación como la presente, sino del conocimiento en general.

Entonces, la crítica aquí realizada es parcial, por supuesto –como todo juicio y conocimiento humano– y se hace de forma radical para así lograr evidenciar que muchas ideas y nociones se dan por sentado como *verdades*. A esto es a lo que llama Fritjof Capra (1996; 29), “a cuestionar cada aspecto del viejo paradigma. Quizás no resultará necesario desdeñarlos en su totalidad, pero, antes de saberlo, deberemos tener la voluntad de cuestionarlos en su totalidad”. Este cuestionamiento radical podría ser justificado en términos de pertinencia epistémica. Pero no es el caso, o no sólo. La crítica es necesaria ya que la situación global que atravesamos, los retos y amenazas no son menores, y no parecen tener soluciones dentro del paradigma hegemónico de conocimiento. Si aspiramos a superar en algún momento la crisis que atravesamos, tendremos que hacerlo desmontando los andamios que han servido de base para la construcción de este mundo.

Evidentemente no podremos agotar toda la teoría que implica un paradigma de conocimiento que se ha venido forjando durante casi cinco siglos, por esto nuestro análisis no pretende en ningún momento ser exhaustivo, sino representativo, de las bases epistémicas y axiomas del paradigma moderno-industrial. Como explica Morin (1990), no se trata ahora de *enumerar* los nuevos mandamientos del conocimiento, sino de poner atención a las enormes carencias del pensamiento contemporáneo, que ha enfermado de sí mismo; habremos de comprender que es un pensamiento mutilante, y por eso lleva a acciones mutilantes. Es preciso tomar conciencia de la patología contemporánea del pensamiento occidental.

Expuesto todo esto se puede entender el término de crisis civilizatoria. Es una crisis profunda y abarcadora; una profunda problemática que nos implica (Zibechi, 2015). El capitalismo ha llevado a esta crisis a su máxima expresión, sí, pero no se puede reducir como única causa de esta situación. Esta crisis civilizatoria será expuesta en el siguiente capítulo analizándola desde cada uno de los niveles de análisis propuesto para este estudio. Baste por ahora decir que la salida del capitalismo y de esta crisis global, será, habrá que ver si por la vía bárbara o la civilizada (Toledo, 2015).

Pero, ¿qué significa estar en *crisis*? Jordi Pigem (2009) explica que la palabra viene del griego *krinein* (decidir, distinguir, escoger), es por ello que también es raíz de palabras como «criterio» o «crítica». *Krisis* la usaba Hipócrates para señalar el momento decisivo en el curso de una enfermedad, cuando se decanta hacia mejorar o empeorar. Éste fue el sentido que adquirió en latín y en la mayoría de lenguas europeas del s. XVII. El sentido político de *crisis* surge al aplicar metafóricamente al cuerpo social algo que era del cuerpo humano.

En el sentido original –continúa Pigem– la crisis es una oportunidad de curación. Sí, una *mala crisis* nos llevaría a extender la colonización de la naturaleza, de los demás humanos y de la vida en general, llevados por esa sed de dominación. Pero una *buena crisis* nos podría encaminar hacia un mundo postmaterialista, donde la economía estaría reintegrada a los ciclos naturales y estaría al servicio de la persona y no del capital; un mundo donde la existencia podría girar en torno al celebrar y compartir y no al competir y consumir. Es así que esta crisis civilizatoria por la que atravesamos puede ser vista como una enfermedad temporal y pasajera –un pequeño resfriado tal vez– que le estamos ocasionando a nuestra Madre Tierra.

La crisis, con su caos y desorden –explica Leonardo Boff (2016)– es parte cotidiana de la vida y de los ecosistemas también. Así, el caos que genera el incendio de un bosque ayuda a limpiar y depurar lo que no es conveniente y lo que está estorbando o está creciendo demasiado. Es un caos destructivo y generativo a la vez. Ahora contemplamos el caos destructivo inevitable, pero simultáneamente, si aprendemos a ver, el caos está generando también cosas nuevas, que ahora son pequeñas semillas y con poca fuerza aún, pero que están germinando. La crisis es una parte constitutiva de la vida.

Ahora bien, vale la pregunta, ¿qué es lo que está en crisis? Hay un consenso generalizado sobre que estamos ante la conclusión de un ciclo histórico, es decir, de que estamos en una transición y una etapa de cambio civilizatorio. Pero este consenso se rompe al tratar de identificar el cadáver de lo que se está muriendo (Esteve, 2014b). ¿Qué es lo que está terminando? Los economistas convencionales alcanzan a aceptar que es el Consenso de Washington y las políticas neoliberales implementadas desde los 80. Otros afirman que es el capitalismo como régimen de producción. También se dice que es el fin de la modernidad. Algunas personas intentan ir más profundo y hablan de la crisis del patriarcado. O más allá de la crisis del propio ego, de la ilusión de la separación. Esto es lo que intentaremos investigar en este trabajo, qué tan profunda es esta crisis y qué alternativas –existentes y por existir– hay en el camino.

1.2. Sobre la transición paradigmática

“Los mapas cognitivos, sociales y de interacción en los que hasta ahora habíamos confiado, los mapas que nos son familiares, dejaron de ser confiables.”

Boaventura de Sousa Santos (2000)

Entonces, de lo que parece haber acuerdo es que estamos en un tiempo de transición paradigmática, un cambio de época o de era. En esta investigación realizaremos un análisis provisional y parcial –como, en últimas, es todo conocimiento y juicio humano– sobre esta transición. Vale la pena preguntarnos por ahora, que, si la escandalosa información que aquí expusimos no es desconocida por los tomadores de decisiones que guían el rumbo de esta gigantesca nave espacial que llamamos Tierra, ¿por qué seguimos con más de lo mismo?, ¿por qué, si todo parece ser tan evidente, se siguen implementando las mismas estrategias que no funcionan?, ¿por qué no hemos sido capaces de cambiar nuestra forma de ver, estudiar y entender la economía y el desarrollo?, ¿por qué no hemos logrado pensar en términos de una sustentabilidad real?, ¿en qué bases se asientan los argumentos teóricos y epistémicos que sostienen estas teorías?, ¿cómo se relaciona nuestro paradigma de conocimiento –nuestra manera de conocer el mundo– con todas estas problemáticas actuales?, ¿son acaso las preguntas que guían nuestra generación de conocimiento las que hay que cambiar?, ¿qué limitantes y obstáculos se presentan ante el salto paradigmático que, para algunos, es imprescindible? Estamos convencidos que asumir, explorar y reflexionar estas preguntas y sus múltiples respuestas es parte del mismo cambio que se vislumbra necesario y urgente.

Como nos recuerda Pigem (2010, 2015), todas las estructuras sociales, culturales y económicas, las instituciones que hoy guían al mundo globalizado, han nacido de la mente humana. Por tanto, es ahí donde debemos empezar a transformarlas. Lo que nos está llevando a la catástrofe ecológico y social no es el egoísmo de unas pocas personas poderosas, sino la visión del mundo que se nos ha inculcado a la mayoría de las personas. No es que se trate de *toda* la mente o cultura humana (como si algo así pudiera existir) sino de la hegemonía y dominación de una mentalidad particular –europea, moderna, ilustrada– que se ha proclamado como la cultura última, la universal, la verdadera. Así es como podemos entender lo que Raimon Panikkar (2002) observa: a la fecha hay cientos de cursos y cátedras sobre orientalismo, culturas mesoamericanas, andinas, sobre hinduismo, etc. Todas estas culturas hechas un objeto de estudio que se ve como algo externo y extraño. Pero, por supuesto, una cátedra sobre “occidentalismo” nunca ha hecho sentido para las universidades, ya que éste se considera el modelo epistémico de todos los estudios y el marco *normal* de toda cultura.

Esta transición paradigmática es una cuestión principalmente epistemológica, que atañe principalmente al conocimiento occidental; pero al ser multidimensional, se trata también de una cuestión política, cultural, existencial y espiritual. Estamos en el medio entre un mundo que no funciona y uno que está naciendo (Esteva, 2013a). Esta coyuntura histórica es un período de transición del que no sabemos bien cuando comenzó y, mucho menos, cuando terminará (Santos, 2000). Tal vez

“podríamos estar al fin de la sociedad económica (capitalismo y socialismo) y de la era moderna. Los fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Ilustración habrían sido socavados. Estaríamos en el período de caos e incertidumbre que caracteriza el paso a una nueva era, cuando las racionalidades de la que termina no pueden ya emplearse para entender lo que ocurre y menos aún para construir otra realidad que no puede ser mera proyección de la anterior” (Esteva, 2014b; 10).

Podríamos decir junto con Arturo Escobar (2005) que este momento de transición es entre un mundo definido en términos de la modernidad y sus corolarios –como el desarrollo y la industrialización– y algo más que no alcanzamos a ver con claridad. Esta realidad global actual es aún difícil de discernir, ¿es esta globalización la última etapa de la modernidad capitalista o se trata ya de algo nuevo? Estamos entre el fin de una etapa histórico y el inicio de otra –si alcanzamos a llegar–. El problema en este período tan particular, es que el viejo modelo ha dejado de funcionar para interpretar la realidad de manera adecuada, pero el nuevo paradigma aún no está lo suficientemente articulado como para establecerse como alternativa viable, está en construcción (Pigem, 2015).

Sobre la falta de asideros teóricos

Esta crisis civilizatoria nos confronta con preguntas y problemas fuertes –la sustentabilidad, la pobreza y la riqueza extremas, el hambre en el mundo, la construcción de una civilización planetaria capaz de vivir en paz, un control de natalidad ético, la biogenética y los transgénicos, la utilización de la tecnología, etc.– para los cuales tenemos respuestas débiles y poco, o nada, satisfactorias (Santos, 2009). Aún no tenemos las herramientas teóricas (éticas, políticas, filosóficas) que nos ayuden al diagnóstico y solución de los problemas de la opresión y explotación que sobrevive en la mayoría de los pueblos del mundo y en nuestra Latinoamérica (Lajo, 2006).

Como explica Morin (1993; 69), “uno de los aspectos del problema planetario es que las soluciones intelectuales, científicas o filosóficas a las que habitualmente se recurre constituyen ellas mismas los problemas más graves y más urgentes a resolver”. Los mapas cognitivos con los que estamos navegando son mapas que ya no nos sirven, nos confunden y nos pierden. Necesitamos nuevos mapas, nuevos conocimientos, otros asideros teóricos. Es urgente que comencemos a construir modelos teóricos alternativos (Porto-Gonçalves, 2014; Wallerstein, 1991).

Es evidente que no podemos resolver problemas que no podemos nombrar y comprender, por tanto, la agenda de temas pendientes –las preguntas fuertes– va

aumentando. Al no poder teorizarlos, no podemos comprenderlos, y mucho menos resolverlos (Orr, 2011). Como estamos en este proceso de transición paradigmática, ni siquiera somos capaces de nombrar adecuadamente nuestro tiempo, le llamamos *posmoderno* sólo por nombrarlo en términos de lo que ya no es (Santos, 2002).

Es por esto que no se trata ya de pensar las alternativas, sino primero de problematizar las categorías y los conceptos con los cuales estamos intentando construir esas alternativas, son estas bases modernas que tienen colonizado nuestro pensamiento y nuestro imaginario. De ahí la necesidad de descolonizar nuestras mentes y nuestros corazones, y para lograrlo —explica Marañón-Pimentel (2012)— debemos comenzar por desconstruir las categorías de modernidad-colonialidad, desde sus bases teóricas y epistemológicas. Así se evidenciarán las rupturas del modelo y nos dará pistas para guiar la construcción de alternativas. En tiempos en los que parece no haber alternativas, se requiere de un intenso trabajo conceptual para demostrar lo contrario (Fernández, 2013).

Dicho de manera más precisa, no se trata de primero problematizar nuestra modernidad y colonialismo incorporado, y luego ya construir las alternativas en nuestros quehaceres humanos. Son dos procesos no paralelos, sino entretreídos, simultáneos y recursivos.

Debemos aceptar entonces que el conocimiento hegemónico, científico, moderno, occidental, no es suficiente para hacer frente y resolver los enormes desafíos globales y problemas planetarios que enfrentamos en estos inicios del milenio. Claro, ninguna tradición por separado tiene las respuestas y alternativas precisas para mitigarlos. Requerimos de todas (Rengifo, 2015b). Es por ello que necesitamos de un diálogo de saberes y conocimientos, capaz de construir nuevas formas de leer e interpretar el mundo y la situación actual, que nos permitan abordar de mejor manera las preguntas que habremos de responder en las siguientes décadas.

Hay alternativas

Como hemos mencionado, desde el imaginario occidental se asume que no hay alternativas. Que el capitalismo y la ciencia y el Estado-Nación y la economía, etc., son el único camino posible en el sendero del progreso y el desarrollo de las sociedades humanas hacia estados más “elevados” de realización humana. Por ello se dice que la globalización es algo benéfico, e irremediable. Pero esta percepción no es del todo adecuada. Hoy en día existen miles de alternativas que surgen de las fisuras del sistema económico y que son ocultadas de manera consistente por los medios de comunicación de masas (Toledo, 2015). Entonces caemos en la trampa de asumir que lo hegemónico es todo lo que hay, que lo ha conquistado todo y ha terminado por dominar el mundo; y que no hay salida.

Por ello es importante recordar las palabras de Paul Singer (2014), el mundo que veo —dice— no sólo en Latinoamérica, sino en África, Asia y Europa también, es un mundo moderno con problemas, sin duda. Pero no en el sentido trágico. El mundo sí que está mal, pero no comparto el sentimiento de desesperación. A su ritmo y en su tiempo las

cosas van cambiando, y hoy en día existen miles de alternativas sucediendo al margen del sistema hegemónico.

Este pensamiento moderno nos ha acumulado cegueras que no nos permiten ver que ya hay cosas nuevas (Esteva, 2015b). Es difícil verlas porque –en términos de Illich (1978)– nuestros sueños han sido estandarizados por el desarrollo, nuestra imaginación ha sido industrializada, y nuestras fantasías programadas. Aunque, no por ello todo está perdido; pero sí requiere de un esfuerzo extra para poder verlas y reconocerlas. Se debe primero desaprender muchas cosas, y aprender a observar de otros modos, a partir de una sociología de las ausencias y de las emergencias.

Descolonizar nuestro pensamiento, observar y superar nuestros colonialismos incorporados, aprender a escuchar a otros ritmos y formas; todo es mucho más fácil de decir que de lograr. Pero sin importar lo complejo que parezca el ejercicio es imprescindible. Asumir la profundidad de la cuestión y de las escalas temporales de las que hemos hablado, nos invita a abordar con tranquilidad y seriedad, la trascendencia de las preguntas fuertes que como humanidad tendremos que responder.

En este trabajo intentaremos demostrar que hay alternativas, no sólo teóricas y conceptuales, que también, sino en todos los niveles de profundidad que propusimos, desde los quehaceres hasta la cosmogonía humana. Pero para poder visibilizarlas y reconocerlos es necesario este ejercicio de descolonización (Esteva, 2014).

Algunas de estas alternativas serán abordadas a detalle en el cuarto capítulo. Estas propuestas que expondremos se entretrejarán entre lo que podemos llamar cosmogonías del Sur –cosmovisiones mesoamericanas, andinas, budistas, hindúes, indígenas y de las culturas de la Tierra¹⁸– y algunas de las nuevas interpretaciones de la realidad surgidas desde la ciencia –como la física cuántica, la relatividad, la biología, la cosmología, la complejidad, entre otras–. Como veremos, y como ya hizo notar Fritjof Capra (1975) hace cuatro décadas¹⁹, los dos caminos van llegando a conclusiones muy similares. O, mejor dicho, los descubrimientos de la ciencia cada vez más apuntan a confirmar y validar nociones, conocimientos y saberes que muchos pueblos del Sur han tenido durante siglos, y milenios.

Estas nuevas visiones de la ciencia, como veremos, han venido a cuestionar y problematizar la visión asumida como realidad *verdadera* del paradigma científico. Así pues, se ha empezado a conformar un paradigma holístico y orgánico del mundo, una concepción que lo considera un todo integrado, y no como una suma de partes, como se venía haciendo (Capra, 1982). Y es que asumir las implicaciones ontológicas que los

¹⁸ Por *culturas de la Tierra* nos referimos a los pueblos y sociedades que han mantenido una relación próxima con la Tierra, como el caso de las culturas campesinas, pescadoras y quienes han aprendido a vivir en crianza mutua con el planeta.

¹⁹ Con un estudio comparativo entre las similitudes entre la física contemporánea (física cuántica y relatividad) y las tradiciones orientales (budismo, hinduismo, taoísmo).

descubrimientos de la física o la biología no es una cuestión menor. Así, Niels Bohr afirmaba que “quienes al oír hablar por vez primera de física cuántica no se escandalizan es porque no la han entendido” (citado en Pigem, 2013; 119).

Pero todas estas propuestas que surgen del propio paradigma científico moderno son incompletas como hemos dicho, requieren de abrirse a un diálogo de saberes. ¿Diálogo con quién? Con todas esas epistemologías o cosmogonías del Sur que también expondremos. Con ello podríamos, tal vez, aspirar a construir un nuevo tipo de conocimiento, que parta de la diversidad y la relacionalidad.

El ejercicio es tan imprescindible como pendiente, ya que, como apunta Wallerstein (2006), la actitud con la que el Norte global se relaciona con las sociedades del Sur global –los “no desarrollados”– generalmente es arrogante y de superioridad. Se clasifican sus conocimientos como mitos, creencias, supersticiones, ritos o *cosmovisiones* –por eso es muy extraño escuchar el término de *cosmovisión occidental* o algún parecido–. Estos saberes y conocimientos se han despreciado, acallado, invisibilizado y exterminado durante los últimos 500 años. En su momento haremos una lectura política y epistémica sobre esta cuestión. Valga notar, por ahora, el hecho de que estas formas de conocimiento tienen su raíz y sus bases en tradiciones distintas de la modernidad, lo cual, dada esta crisis civilizatoria, es un elemento vital.

En el otro extremo recuerda Carrillo (2006), están quienes idealizan los saberes indígenas del *buen salvaje*, como guardianes de la armonía y los saberes profundos de la naturaleza y de vínculos privilegiados con ella –curiosamente similar a lo que se adjudica la ciencia–. Se hacen listados con todas las atribuciones holísticas, espirituales y en armonía de estos saberes de manera romántica y se dejan de lado los problemas y contradicciones que esas mismas culturas acarrean –como el machismo o el alcoholismo, por nombrar un par–. Ésta es una cuestión recurrente en los círculos que buscan dar visibilidad a estas propuestas, sobre todo por la urgencia y desesperación de buscar los *nuevos referentes*, o *las nuevas verdades*. Se idealiza una parte –la indígena– y se desprecia la otra –la científica–, ubicándose en el otro extremo de legitimidad epistémica.

Sin embargo, esta crítica generalizada –y muchas veces superficial– a las lecturas románticas o idealistas de los pueblos indígenas, como explica Silvia Rivera (2015), abona y mantiene la negación y exclusión histórica de esos conocimientos y sus formas de mirar el mundo y relacionarse con él. Curiosamente esta crítica, por lo general, es defendida por personas que tienen poca o nula experiencia directa con las comunidades y personas que encarnan estos saberes. En un intento de criticidad –apegada a la modernidad– se continúa invisibilizando y categorizando de idealizaciones románticas, muchos saberes, prácticas y cosmogonías indígenas y campesinas.

Creer que se puede encontrar el punto medio o punto justo en este posicionamiento –entre el extremo del desprecio y la idealización de los saberes del Sur– es una ilusión. Primero porque en la inmensa escala de grises habrá tantos puntos medios como personas que los juzguen. Lo que para algunos sea la idealización de estos valores y conocimientos, para otros será un ejercicio incompleto de los mismos, y viceversa.

Segundo, porque, al igual que la objetividad, es inalcanzable. Como veremos es un despropósito pretender que se puede tener una noción o interpretación objetiva o completa de la realidad. Y si no se tiene el panorama completo, el juicio de ese punto medio o de esa objetividad, es insostenible e indemostrable. Por ello no pretendemos caer en maniqueísmos, entre posturas *buenas* y *malas*. Todas las culturas, y sus lecturas de la realidad, son parciales e incompletas.

Lo que habremos de reconocer, como explica Javier Lajo (2010, 2011), es que durante muchos siglos las culturas indígenas han resistido los embates de la modernidad colonial por exterminarlos o asimilarlos a su cultura. Primero la resistencia indígena fue por una cuestión de supervivencia, de dignidad y por preservar su identidad, su cultura y su forma de ser. Dispuestos a morir antes de dejar de ser lo que son –ya que para ellos eso sería morir en vida–. Pero en tiempos de esta crisis planetaria,

“ya no se trata solamente de salvar nuestras culturas y nuestros pueblos de la postergación y exclusión a la que nos han sometido por más de cinco siglos, sino de aportar a la solución de problemas planetarios (...) Sin caer en mesianismos, estas aportaciones desde nuestras culturas indígenas pueden ayudar a recuperar el equilibrio del planeta” (Lajo, 2010).

Desde estas cosmogonías, como explicaremos a detalle, el mundo se percibe de manera muy distinta que como lo hace la cosmovisión moderno-industrial. Para ellas, por ejemplo, la Naturaleza no es un *recurso natural* –es decir, un medio para un fin– y mucho menos *capital natural*. Para estas culturas es Madre Tierra, *Pachamama*, *Tonantzin*, la cual no sólo es Naturaleza, sino el cosmos en sí, incluidos nosotros, y toda la vida en la Tierra, nuestros antepasados y los espíritus que aquí habitan.

Evidentemente, estas muy diferentes concepciones del mundo, conllevan prácticas, instituciones sociales y relaciones sociedad-naturaleza, completamente distintas en uno y otro lado. Entendido así no es de sorprender que la gran mayoría, se estima un 80%, de la biodiversidad actual en el mundo se encuentre en territorios indígenas (Carrillo, 2006, Santos, 2009). Ante la crisis civilizatoria que atravesamos, incorporar estos saberes, haceres y cosmogonías del Sur no es sólo una cuestión ética o de justicia social y cognitiva; es una cuestión de pertinencia y urgencia.

Para poder escuchar a estas voces del Sur, debemos abrirnos a replantear nuestras propias ideas preconcebidas sobre el mundo y la realidad (Esteva, 2014). Esto es problematizar y cuestionar las bases del racionalismo occidental que ha colonizado nuestras mentes, nuestros cuerpos, nuestros corazones, determinando así nuestra percepción de la realidad. Necesitamos aprender de estas personas que, después de cinco siglos de constantes intentos por exterminarlos, siguen existiendo y reproduciendo otros modelos civilizatorios. Estas culturas son las que nos invitan a aprender a aprender de la Naturaleza, de la Vida, del agua y la montaña, del agua, de las plantas sagradas, etc.

Es por todo esto, como explica Boaventura de Sousa Santos (2009) que no habrá justicia social global si no hay justicia cognitiva global. La batalla por una, debe ser siempre una batalla por la otra también.

Un intento por dislocar las preguntas

Creemos pues, que para poder empezar a abordar estas situaciones que son sin duda complejas, debemos comenzar por hacer un ejercicio de dislocar nuestras preguntas. Dislocar en términos de sacar o cambiar algo de su posición o contexto habitual. Si somos capaces de recontextualizar nuestras preguntas y marcos teóricos y metodológicos, es muy probable que las respuestas y conclusiones que encontremos sean muy distintas también. Como recuerda Santos (2009), la realidad siempre responde según la lengua en la que se le pregunte.

Se trata, como el feminismo comunitario propone, de construir una teoría social que pueda encontrar la causa profunda de los problemas, diseñar un camino para solucionarlos y hacer propuestas de cómo podemos imaginar una sociedad y un mundo en el que estas situaciones no se repitan (Paredes, 2015). Lo importante ahora son las preguntas, las dudas y no las certezas. Así nos recuerdan las y los zapatistas,

“porque pensamos que las certezas inmovilizan, o sea que un@ queda tranquil@, content@, sentad@ y no se mueve, como que ya llegó o ya supo. En cambio, las dudas, las preguntas hacen que un@ se mueva, que busque, que no esté tranquil@, que esté como inconforme, como que no le pasa el día o la noche. Y las luchas de abajo y a la izquierda, compas, nacen de las inconformidades, de las dudas, de la intranquilidad” (EZLN, 2015)

Sí, son las preguntas las que nos invitan a movernos. Pero lo que nos reta, creemos, es el dislocamiento de las mismas, el *desenfoque* o *modificación* del punto habitual desde el que generalmente hacemos estos cuestionamientos. Proponemos un par de casos a manera de ejemplo. El combate a la pobreza y la pregunta por la sustentabilidad.

Hablando sobre el primero. Generalmente el abordaje a este tema es el de cómo eliminar la pobreza, cómo cambiar la situación de las personas que sobreviven bajo estas condiciones, o esta categoría social. La economía convencional lo mide en dinero, como vimos más arriba, y hay algunos intentos por abordar el problema de forma multidimensional (en términos de *capacidades*, *libertades*, entre otras), pero que realmente no escapan de la visión economicista y de capacidad de adquisición o consumo.

Pero si asumimos la pobreza como una relación estructural –es decir, hay pobres porque hay ricos– podremos ver lo que anota Rist (2002) para muchas de las relaciones desiguales, en las que se achaca la responsabilidad y la necesidad de cambio a la parte débil de la relación (ricos/pobres, blancos/negros, mestizos/indios, hombres/mujeres).

Visto así, la pobreza es la consecuencia de ciertas estructuras de poder organizadas a partir de intercambios injustos, con desinformación, explotación, despojo y violencia. No podemos explicar de otra forma el hecho de que en pleno siglo XXI millones de niñas y niños sigan viviendo en condiciones de esclavitud. La mayoría de las instituciones modernas, intentan analizar los problemas atendiendo sólo una parte de éstos, es por eso que no encuentran las soluciones. Si queremos estudiar y analizar la miseria y la pobreza en el Sur, habremos de incorporar, en la misma pregunta, la riqueza del Norte (Rist, 2002).

Entendido de esta forma, se hace evidente que, para luchar contra la pobreza extrema el primer paso que a dar es luchar contra la riqueza extrema. Aparte, esto sería lo mínimo sensato si contemplamos la crisis ecológica a la que hemos llegado a partir de este modelo socioeconómico. Pero no se trata sólo de una redistribución de la riqueza, eso sería su consecuencia. El trabajo podría ser hacia la desarticulación de esas estructuras de poder que se han convertido en opresores para la gran mayoría de la población mundial. Claro, es evidente que aquí el problema se torna político, ya que desde una mirada sistémica es natural que los grupos privilegiados por las actuales estructuras e instituciones, no permitan la disolución o superación de las mismas.

Pensemos también en el tema de la sustentabilidad, pregunta que abordaremos en el cuarto capítulo. En este tema es evidente que vamos de mal en peor. Como explica Toledo (2009) un intento de la ONU por medir la sustentabilidad de los países –con indicadores de 1975 a 2003– arrojó que, de los 95 países estudiados, todos (excepto Cuba) se están volviendo menos sustentables.

Como después expondremos a detalle, la sustentabilidad generalmente se equipara con “desarrollo sustentable” o cualquier otro término similar. Se piensa en términos de cómo poder *sostener* una sociedad de abundancia y consumo, y a su proyecto civilizatorio, el desarrollo. Dislocando la pregunta, ésta podría hacerse al revés. Es decir, no asumir primero el modelo social que se pretende sostener, sino reconocer la inevitable condición de sustentabilidad como punto de partida²⁰ y así, con lo que tenemos, ver cómo nos podemos acomodar y organizar. Se trataría de preguntarnos cómo, y cuántos seres humanos, podemos vivir en este mundo de manera digna y equilibrada con los demás seres que co-habítamos Gaia.

Desde esta perspectiva, Enrique Leff (1996, 1998, 2000) explica cómo la sustentabilidad nos ha confrontado con la crisis civilizatoria que atravesamos. Ésta se presenta como una fractura en la razón modernizadora y por tanto abre la posibilidad de una transformación histórica de nuestra existencia.

Construir un mundo sustentable demanda, al menos, replantear las nociones de desarrollo, racionalidad económica, crecimiento, producción, progreso y ciencia que se han expandido e impuesto en el mundo (Morales, 2004). Aquí topamos nuevamente con nuestra falta de herramientas teóricas para comprender la problemática. No podemos pensarla, ni teorizarla; nuestras únicas aproximaciones son mediante relaciones entre número de personas, consumo y apropiación del espacio biofísico.

Bajo los marcos de conocimiento modernos y científicos no podemos comprenderla, ni siquiera podemos saber el número de variables y componentes que están directamente relacionadas con ella –a nivel ambiental, social, productivo, económico, político, epistémico, espiritual, existencial–. Si ni siquiera comprendemos todo lo que aquí *juega*, mucho menos podremos meter esto en nuestras ecuaciones económicas y científicas, que

²⁰ Para ello ayuda el ejemplo de pensar a la Tierra como una gigantesca nave espacial finita.

suelen darnos resultados tan elegantes. Los impresionantes avances de la ciencia no resultan suficientes para saber *a ciencia cierta* las consecuencias globales que tiene la actividad humana. No sabemos si estamos al borde de un cambio ecosistémico de gran envergadura o si bien los ecosistemas podrían tener mayor resiliencia²¹ de la que pensamos y realmente el problema ambiental no es mayor. Lo que es un hecho es que ya no podemos seguir presuponiendo que las condiciones para la vida en la Tierra están y seguirán siendo estables (Werlhof, 2015a).

Este dislocamiento de preguntas se puede llevar a otras áreas, como han hecho muchas personas. Se podría pensar así en procesos de aprendizaje que no tuvieran que darse dentro de una escuela y universidad –que desvincula el conocimiento de la experiencia–. La medicina podría pensarse no como un negocio basado en la enfermedad –consumo de medicamentos, tratamientos, cirugías, etc.– sino como un servicio en el que se retribuya la salud y no la enfermedad. Este *mal*, como se mira a la enfermedad, podría ser vista, no como algo a eliminar, sino como el síntoma de algo más –como sabe la medicina oriental–. La justicia podría ser vista no sólo como castigo, sino a partir de la reparación del daño y del equilibrio social. La economía y los intercambios productivos podrían ser vistos más allá de las transacciones monetarias, etc.

Tenemos miles de preguntas –para todas las áreas del quehacer, el pensar y el experimentar humano–. Todas ellas pueden ser planteadas o abordadas desde diferentes enfoques. No por pretender encontrar o llegar al *bueno*, sino bajo la premisa de que sólo la diversidad de respuestas nos podrá guiar hacia soluciones más completas e integrales. Así es como las narrativas de la transición podrán aportar a las complejas problemáticas que enfrentamos.

Un conocimiento alternativo para repensar las alternativas

Con este marco, consideramos que se hace evidente que para tiempos extraordinarios se requieren medidas extraordinarias. Es decir,

“no es simplemente un conocimiento nuevo lo que necesitamos; necesitamos un nuevo modo de producción de conocimiento. No necesitamos alternativas, necesitamos un pensamiento alternativo de las alternativas” (Santos, 2006; 16).

Por supuesto que esto no es tarea sencilla y por ello, quienes buscan soluciones prontas –ya sea por desesperación o pereza intelectual– olvidan que hay más posibilidades de existencia de lo que nos parece existente. Caen así en la trampa moderna del

²¹ El término *resiliencia* fue introducido en la literatura ecológica por Crawford Holling (1973) y hace mención a la capacidad de un sistema para soportar perturbaciones y cambios externos sin modificar su estado como un sistema dado. A mayor resiliencia, por tanto, un sistema será más propenso a soportar mayor cantidad de perturbaciones manteniéndose como el mismo sistema; a menor resiliencia un sistema será más frágil y cambiará de estado con menor cantidad de modificaciones en su entorno.

eficientismo y la prisa, buscan soluciones prontas, respuestas o recetas armadas desde los marcos ya contruidos. Situación que nos recuerda el chiste del borracho que cuenta Silvio Funtowicz (citado en Sanz, 2007),

Un borracho está afuera de la cantina buscando las llaves de su casa debajo de una farola, otras personas se acercan a ayudarle y, después de un rato, una de ellas le pregunta si está seguro de que las perdió ahí. El borracho contesta “No, no; las perdí allá” –señalando otro lugar–. Extrañada, la persona le pregunta de nuevo, “¿Entonces por qué las busca aquí?”, a lo que el borracho contesta “Porque allá está oscuro”.

Las alternativas que buscamos, y necesitamos, no existen o no están terminadas, están en construcción aún, están en lo oscuro, y ahí también están las herramientas para pensarlas y reconocerlas. Las respuestas, las alternativas, las opciones hay que construirlas, teorizarlas, senti-pensarlas, practicarlas y existirlas. Esta tarea, para que tenga sentido, debe plantearse en temporalidades distintas a las occidentales de la prisa y la eficiencia.

Sin embargo, y paradójicamente, nos encontramos ante la urgencia de una situación insostenible. Las alternativas a este proyecto civilizatorio globalizado se encuentran en las miles de culturas, cosmogonías y sociedades del Sur, cuyas raíces son distintas a la moderna occidental. Pero éstas siguen desapareciendo a un ritmo vertiginoso. Como documenta Wolfgang Sachs (1996), para fines del siglo XX se hablaban más de 5,000 lenguas en el mundo –más de 1,600 en la India, unas 400 en Nigeria y más de 250 en Centroamérica–. Pero todos los indicadores apuntan a que dentro de una o dos generaciones no sobrevivirán más de 100 de ellas. Cuando las especies desaparecen los ecosistemas colapsan –continúa Sachs–, así cuando las lenguas mueren, las culturas desfallecen. Y con ellas toda su cosmovisión, su forma de mirar la realidad, la Naturaleza y al ser humano; sus saberes y sus aportaciones epistémicas para estos tiempos.

Debemos ir despacio, porque llevamos prisa. Hacernos dos pasos hacia atrás para analizar el escenario global de la sociedad industrial –social, económico, ambiental, existencial– nos permite evidenciar la profunda crisis que atravesamos. Ante las indignantes situaciones que presenciamos, basta una

“breve enumeración de los problemas que nos causan incomodidad o indignación para obligarnos a interrogarnos críticamente sobre la naturaleza y la calidad moral de nuestra sociedad, y a buscar alternativas teóricamente fundadas en las respuestas que demos a tales interrogantes” (Santos, 2000; 25).

No se trata sólo de un ejercicio teórico y filosófico desapegado de la realidad. Sino el asumir la profundidad de los cuestionamientos y preguntas que tenemos enfrente. Al reconocer lo hondo de los cambios necesarios para poder salir de esta crisis civilizatoria –al menos sin tanto sufrimiento– surge la necesidad de buscar opciones y alternativas en esos mismos niveles de profundidad. De no ser así, como explica Eckhart Tolle (2005), por más esfuerzos que realicemos, por más activos que seamos, si no hay un cambio en el estado de conciencia que crea nuestro mundo, sin un cambio en este nivel interno,

nada lograremos. Por mucho que hagamos sólo volveremos a crear versiones modificadas del mismo mundo una y otra vez, reflejo del ego moderno que encarnamos.

Varios acontecimientos anuncian un cambio de época. Los grandes proyectos de la modernidad atraviesan una profunda crisis y ante eso empezamos a reconocer que otros sentidos civilizatorios emergen (Leff, 2000), y a reconocer también aquellos otros que siempre han estado ahí. Estamos ante preguntas fuertes que nos invitan a cuestionar todo lo que el ser humano ha aceptado como valioso y necesario (Krishnamurti, 1969). La reflexión sobre estas preguntas no es fácil, requiere de soltar las certidumbres habituales y abrirnos a la posibilidad de soltarlas, nos lleve a donde nos lleve (Maturana, 1996).

Estar dispuestos a problematizar todos estos temas, nos lleva a que las preguntas *académicas* se tornen *existenciales*. Las respuestas provisionales que van emergiendo así lo confirman. Los cambios que se vislumbran necesarios apuntan hacia la necesidad de modificar nuestra cosmovisión y entendimiento del mundo, nuestra interpretación de la realidad y nuestra relación con la misma. Al final, "todo progreso importante del conocimiento es efecto de un pensamiento disruptivo" (Villoro, 1982; 154). Esa postura radical, que nos permita visibilizar otras cosas, es la buscamos asumir en este trabajo.

Aunque tarea compleja, es necesaria e impostergable. Las narrativas de la transición tendrán que vérselas con la necesidad de abordar preguntas fuertes bajo la ausencia de las herramientas conceptuales adecuadas para hacerlo. Este recorrido equivaldría a caminar despacio y con cuidado en lo oscuro, y no por donde está la luz del conocimiento establecido; asumiendo que las respuestas que puedan otorgar en el corto plazo seguirán siendo débiles. De lo contrario podemos caer en lo mismo que incurrió el tribunal que juzgó a Galileo: exigir justificaciones de las nuevas creencias apelando a los viejos términos (Rorty, 1997).

Finalmente, los paradigmas, como los imperios, y todo en esta dimensión, no son eternos. Boaventura de Sousa Santos (2000) explica que los paradigmas socio-culturales, como los individuos, nacen, se desarrollan y mueren. Pero al contrario de éstos, la *crisis* de su muerte trae consigo el nacimiento del paradigma que ha de sucederle. Por supuesto que estos cambios son paulatinos y discretos. Sólo después de muchas décadas, o siglos, podemos afirmar con seguridad que un paradigma ha muerto. Las transiciones paradigmáticas son semi-invisibles e imperceptibles a nuestra escala humana de tiempo.

Así, en estos tiempos de transición, habremos de analizar y reconocer la crisis y sus bases más profundas. Preguntarnos por el corazón, el *ánima* de la hidra capitalista, cómo funciona y de qué se alimenta. Si toda la infraestructura, económico-productiva, industrial, tecnológica, bélica, del estado y sus instituciones, queda sin la energía y el alimento que necesita para tomar vida, este monstruoso aparato se derrumbaría. Este ejercicio es indispensable; pero insuficiente.

Tenemos un gran reto igual de trascendente. Aprender a mirar y reconocer las alternativas a este proyecto occidental, que ya existen, y que no han dejado de pisar esta Tierra por miles de años. El ejercicio de la sociología de las emergencias es crucial para poder pasar de la resistencia a la re-existencia. Este trabajo es un intento de abonar a este

propósito. Así expondremos que hay alternativas al proyecto humano occidental globalizado, y con ello hay otras realidades que existen. ¿Puede ser que –como suele recordar Gustavo Esteva– el mundo ya haya *cambiado* y que no lo estemos viendo, que no estemos siendo conscientes de ello?

Por supuesto que asumimos la imposibilidad de responder completamente a ésta y las demás preguntas que en este trabajo nos hacemos. No se pretende en absoluto dar *la solución* a ninguna de ellas, ni de encontrar *el problema último* de todo lo aquí planteado. Más bien se intenta demostrar que hay *soluciones, alternativas y otras realidades* que son pertinentes, y es necesario visibilizar, analizar y aprender de ellas. Partimos de que no hay *un problema*, ni *una solución*; sino un complejo entramado de situaciones y problemáticas que nos tienen en donde estamos. Explorarlas y reflexionarlas es impostergable para comenzar a pensar en las salidas y los caminos a tomar.

Esta exploración se sustentará desde un análisis que prioriza la inclusión y la complementariedad, y no la exclusión fragmentaria. Es decir, uno que privilegie la “y” incluyente, en lugar de la “o” excluyente. “¿Este fenómeno es causada por ésta *o* esa otra causa?”, se suele preguntar; “¿es esto *o* es aquello?”, “¿cuál es la solución, ésta o aquella? Con este ejercicio podríamos ver que los fenómenos y las cosas son “esto *y* lo otro”, que los fenómenos son ocasionados por ésta *y* la otra causa, y que las alternativas son igualmente incluyentes *y* complementarias.

– ¿Entonces qué hacer? – pregunta Don Durito.

– Eludir la trampa que sostiene que libertad es poder elegir entre dos opciones impuestas –responde el Gato-perro– Todas las opciones terminantes son una trampa. No hay sólo dos caminos, de la misma forma que no hay dos colores, dos sexos, dos creencias. Así que ni ahí, ni allá. Mejor hacer un nuevo camino que sí vaya a donde uno quiere ir.

– ¿Conclusión? – pregunta Durito.

– Ni perro, ni gato. Gato-perro, para no servirle a usted.

(EZLN, 2013)

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	Yomol A'tel La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

2. Consideraciones epistemológicas

Muéstrame aquellos andamios,
que hay detrás de lo real,
eso es sólo una cara,
de lo que llamamos realidad.

¿Quién construye el escenario,
donde actuamos tú y yo?
Parece de cartón piedra,
¡mira cómo se cayó!
Mira cómo se resquebrajó...

Muéstrame aquellos bocetos,
el *blueprint* de la creación,
que está todo conectado,
se rumora que no somos dos,
uno sólo somos tú y yo...

Y si me salgo ¿Qué pasará?
¿Habrá regreso, a esta realidad,
a este lado de lo real?

Café Tacvba (2012)

Andamios

Dice César Carrillo (2006; 26) que "todo acto humano implica una serie de conocimientos, muchos de ellos tan inconscientes que rara vez les prestamos atención". En este capítulo intentaremos justamente hacer eso, ponerles atención, examinarlos y analizarlos como formas de interpretación de la realidad que nos llevan a realizar los actos humanos como los hacemos. De aquí la importancia de abordar esta situación como premisa al análisis, sobre los haceres, los proyectos, los pensares y las formas de ser humanas, que abordamos en esta investigación.

Lo que intentaremos exponer aquí es un marco general que después nos permita acudir en algunas argumentaciones que serán presentadas más adelante. En este sentido se puede plantear como marco teórico o de referencia para esta investigación.

Debemos partir de que el conocimiento de la realidad se ha venido haciendo cada vez menos comprensible desde los marcos teóricos establecidos. Durante la modernidad se ha tenido la fe de que a través de la ciencia y de aumentar nuestra cantidad de conocimiento, estas incertidumbres irían desapareciendo. Nada más lejano a lo que ha sucedido. Los avances científicos –sobre todo de la física, la biología y la epistemología– y las asombrosas respuestas que nos da la realidad, nos muestran la inevitabilidad de las incertidumbres, poniendo en entredicho la apuesta por el conocimiento total que se ha buscado durante los últimos siglos. Las certezas parecen escurrirse como agua entre los dedos. Tal vez porque las aproximaciones a ese conocimiento han sido erradas, tal vez porque ese conocimiento absoluto fue una ilusión desde el comienzo.

Así, hoy nos encontramos en un mundo extraño y complejo, ante una realidad que nos obliga a aceptar que estamos lejos de poder asirla y comprenderla. Nos encontramos en cada momento construyendo una realidad, a través de la interacción e interpretación de la danza de la energía molecular del Universo (Tolle, 2001), la danza cósmica de Shiva, el cambio, la destrucción/creación de lo manifestado en este universo. En nuestra práctica de vivir y de conocer el mundo, vamos haciendo lecturas e interpretaciones sobre lo real –sobre el movimiento y flujo de la energía y las partículas que habitamos esta dimensión–, así calificamos, etiquetamos, nombramos conceptos, cosas, sucesos, personas, etc.

Humberto Maturana (1996) afirma que la cuestión más importante que la humanidad tiene frente a sí en este momento es la cuestión de la realidad. Pero antes de afirmar o rechazar este juicio exploremos sólo algunas de las cuestiones sobre el conocimiento de lo real. Para hacerlo debemos partir de que no vivimos y experimentamos una sola realidad, el mundo no es inteligible sólo a partir de la razón (Max-Neef, 2005). La realidad no es una, como veremos, y tampoco hay un camino único para comprenderla.

2.1. Un provisional análisis epistémico-ontológico

Se desvanece todo,
todo el tiempo.
Se disuelve y se pierde,
como un sueño.

Qué absurdo pensar,
que nos sucederá
con lo nuestro.
Ilusorio pensar,
sobrevivirá al tiempo.
Al tiempo.

Todo gira y da vueltas
en suspenso.
Se recrea aparente
a cada momento.

Puedes intentar obviar
nuestra ansiedad,
el misterio.

Puedes intentar tapar,
con un dedo el sol,
y la existencia.

Estamos disolviéndonos.
Estamos disolviéndonos.

Café Tacvba (2017)
“Disolviéndonos”

Por lo general caminamos por la vida asumiendo que las cosas que vemos y nombramos tienen una condición ontológica en sí mismas –es decir, tienen una condición de existencia en sí misma–, esto es perfectamente natural para cualquier persona que se considere cuerda. Sin embargo, un rápido análisis nos hace ver que las cosas no son tan sencillas. Para comenzar, exploremos esto un poco más a fondo, usando el ejemplo, digamos, de un árbol. Y para hacerlo, al igual que con el ejercicio de dislocar nuestra escala temporal para poder *ver* otras cosas, habremos de hacer lo mismo, pero en este caso en cuestión de escalas espaciales.

El diámetro de un átomo –como explica Capra (1975)– es de una cienmillonésima parte de un centímetro. Esto no nos dice, mucho, pero imaginemos que inflamamos una

naranja al tamaño de la Tierra completa; haciendo esto sus átomos apenas serían del tamaño de una cereza, pero aún a esta escala ni siquiera seríamos capaces de ver el núcleo del mismo. Para hacerlo habríamos de aumentar el tamaño de esa cereza-átomo a un diámetro de 40 metros, para entonces sí poder ver el núcleo como un pequeño grano de sal, el cual tendría partículas de polvo –electrones– girando a su alrededor a velocidades extraordinarias –cercanas a las de la luz–. Si pudiéramos ver esto –al igual que el efecto que ocasiona una llanta girando a gran velocidad– nos daría la ilusión de ser una entidad sólida, pero no lo es. El núcleo es unas 100 mil veces más pequeño que el átomo, y sin embargo contiene casi toda su masa, más del 99%. Los átomos que componen todas las cosas es prácticamente espacio vacío. La materialidad vista así, parece ser una ilusión, o más bien resultado, no de su masa, sino de la energía que la mantiene unida. Así lo explica Morin (1977), si consideramos el universo en escala microfísica éste ya no es más que un hervidero de electrones, protones, fotones en perpetua interacción a distancias abismales unos de otros.

Entonces, regresando al árbol, si pudiéramos observar esta *entidad* a una escala cuántica, podríamos ver cómo sus partículas –al igual que el interior de los átomos que las forman– interactúan dentro de un vastísimo espacio vacío. A esta escala, sería imposible definir dónde termina la última partícula del *árbol* y comienza la primera partícula del aire que lo rodea, el agua que lo moja o la mano que lo toca. Es decir, el árbol se *diluye* con lo no-árbol, con su entorno, y finalmente, también, con el mismo observador. Esta misma situación se nos presenta si llevamos el análisis a una escala planetaria. Es decir, desde esta perspectiva, el árbol no se puede ver como una entidad aislada, sino sólo como parte de su entorno, del bosque del que forma parte, del río que se alimenta, etc.

Así pues, problematizando la idea de que las cosas existen en tanto *cosas*, desde una perspectiva materialista, vemos que esta certeza ya no es tan clara. ¿Qué es más *real*, el árbol como entidad específica –unitaria– o el árbol como no-entidad específica, sino como parte de su entorno y su contexto con el que se funde? ¿Qué es lo que hace al árbol, árbol? ¿Los *límites* físicos arbitrarios –humanos y sociales– que le imponemos a esta categoría? ¿Alguna condición particular que posea de forma exclusiva? Y si no podemos delimitar su condición ontológica como tal, ¿cómo aproximarse a conocer e interpretar el árbol? ¿Como algo con características propias que lo hacen ser esa entidad árbol, o como una red o una comunidad? ¿Es más *real* el árbol como entidad que como un ecosistema que alberga millones de microorganismos y bacterias, o como un universo de partículas subatómicas dispersas? En realidad, es que el árbol es todas estas cosas, y no sólo algunas. Empezamos a observar pues, que no hay una única realidad, sino que, coexisten realidades distintas dependiendo del enfoque y de la mirada que tengamos sobre el árbol.

Esta forma de mirar el mundo –que categoriza e interpreta la realidad a partir de entidades separadas– fue adoptada por el conocimiento disciplinario y académico. En éste se parte del supuesto moderno de que *el todo es la suma de las partes*, y, por tanto, podríamos estudiar la realidad por partes y, al unir las tendríamos un conocimiento

completo. Así se ha organizado el conocimiento durante siglos, a partir de disciplinas y ciencias, estableciendo límites entre unas y otras. Cosa que ha llevado a olvidar en la práctica, que estas fronteras, como las políticas, no existen *en* el territorio –la realidad– sino *sobre* el territorio (Morin, 1990). Así lo veremos en el siguiente capítulo.

El mismo caso ocurre cuando intentamos estudiar los ecosistemas naturales. Los límites que se delimitan son impuestos por nuestras categorías, y aunque puedan parecernos evidentes –como el caso de un bosque, un desierto, o un lago– sus relaciones y vínculos van más allá de estas fronteras establecidas. Intentar estudiar los ecosistemas con todas sus relaciones, como un verdadero sistema abierto, complejiza el ya de por sí difícil estudio de la ecología. Al incluir todas las variables que se alcanzan a ver, se pierde la capacidad de interpretar coherentemente lo que se observa (desde el marco del conocimiento occidental). Éste es un problema epistémico al que habrá de hacer frente en las siguientes décadas. Por ahora valga anotar que, aunque necesario –por carecer de otras formas– estas conceptualizaciones y categorizaciones de la realidad, no hablan de *lo real*, sino de nuestras construcciones humanas como *interpretaciones de la realidad*. Es decir, dice más de nosotros que de lo que intenta hablar.

Este pequeño análisis nos ayuda a ubicar el tema que intentaremos abordar en este capítulo: el del conocimiento de la realidad. El intento de hacerlo cabalmente nos lleva a la sensación de que se nos quita el suelo sobre el que normalmente basamos nuestra percepción del mundo. Pero al continuar, evidenciamos la trascendencia y urgencia de realizar estos cuestionamientos, como análisis necesarios para plantearnos la transición.

Conceptos para el análisis

Para abordar este capítulo expondremos primero algunos conceptos o categorías que serán referidas con frecuencia y que es por tanto necesario definir, no como conceptos cerrados, sino como los sitios a los que intentan apuntar.

Generalmente hablamos de lo *real* y la *realidad* casi como sinónimos. De igual forma se entienden como si fueran algo separado o independiente de la persona observadora. La realidad se concibe como el escenario de un teatro en el cual los objetos, las personas y las cosas suceden y se desenvuelven. Kant (1781) entendía al tiempo y al espacio como condiciones *a priori* de la realidad, condiciones a partir de las cuales se construye la realidad. El flujo de la vida cotidiana pareciera confirmarnos este hecho. Pero, como veremos, la cuestión es mucho más compleja.

La palabra *realidad* –continúa Maturana– viene del latín *res*, que significa objeto o cosa. Comúnmente se usa para dar a entender un mundo externo y objetivo, se pretende nombrar aquello que es independiente del observador. Pero estos conceptos no se pueden sostener más.

Hay que empezar, como hace Basarab Nicolescu (2010), distinguiendo entre lo *real* y la *realidad*. Lo real designa algo que *es*, mientras que la realidad está determinada por lo que nuestra experiencia humana alcanza a *resistir* de lo real. Esto lo hacemos a través de

nuestros sentidos, pensamientos, emociones, a través de la razón y sobre todo de nuestra práctica o experiencia de vivir. Aquello que no *resistimos* de lo real, no tiene cabida en la realidad, simplemente escapa a nuestra posibilidad de constatar su existencia. Lo real, así comprendido, estará velado siempre, justamente por la realidad, la cual sí es accesible a nuestro conocimiento. Entonces podemos entender la realidad como aquello que *resiste* a nuestras experiencias, descripciones e imágenes (Nicolescu, 1996). Nuestra posibilidad epistémica, por así decirlo, alcanzaría sólo para comprender la realidad, pero no lo real²².

Para Humberto Maturana (1996) la realidad es un argumento de explicación sobre la experiencia de la vida. Es decir, la realidad sería aquello que le da base al observador para validar sus explicaciones de la vida. Este proceso, por supuesto, depende del observador, y en tanto explicación se da en términos de lenguaje. Esto es lo que ocasiona que existan tantos diferentes dominios de realidad, como seres capaces de explicar su propia experiencia de vivir. Visto así, como explicación de lo que resistimos de lo real, la realidad no es objetiva ni pre-dada, sin una proposición interpretativa –dentro de muchísimas posibles– del mundo que habitamos.

Explicado lo anterior, nos damos cuenta que, sobre la condición ontológica²³ del mundo, apenas podremos llegar a saber algo. Las grandes limitaciones –biológicas y sociales– de nuestra interpretación de la realidad nos impiden saber si lo que creemos que es, en el dominio de lo real, *es*. Pero desde donde sí podemos indagar es desde la realidad, como interpretación subjetiva del mundo.

Esto nos lleva al campo de lo epistemológico, de nuestra forma de conocimiento y actuación en el mirar, interpretar e interactuar con el mundo. Para poder abordar y explicar esta cuestión se requiere abandonar la idea de realidad como concepto ontológico, y sustituirla por una cuestión epistemológica, es decir, como proposición explicativa (Maturana, 1996).

Sin embargo, comúnmente se entiende la epistemología –como lo hace la Real Academia de la Lengua Española– como el estudio de los fundamentos, la teoría y los métodos del conocimiento *científico*²⁴ (RAE, 2017). Es decir, se asume que el conocimiento verdadero, sobre el cual tiene sentido hacer un estudio o tratado, es el científico. Se le otorga así una condición de ser el conocimiento por excelencia; posición que por supuesto criticaremos en esta investigación. Por otro lado, generalmente en la epistemología se parte del supuesto de que hay un yo, un individuo, un Sujeto, que conoce un mundo externo.

²² Aun así, como veremos en el cuarto capítulo, desde las tradiciones orientales, como el budismo y el hinduismo, se han buscado y hallado otras formas, desde hace milenios, para trascender esta situación y entrar en contacto con otros niveles de realidad, que no pasan por la percepción e interpretación.

²³ Por *ontología* entendemos la rama del conocimiento que intenta dar explicación a la condición de existencia de las cosas, a lo real, a lo que existe.

²⁴ Las cursivas son propias.

Desde donde partimos no asumimos ninguna de estas dos premisas. La epistemología la entendemos como la aproximación o el estudio sobre nuestra forma de conocimiento e interpretación de la realidad, la cual, como explicación discursiva del mundo que experimentamos es siempre dependiente del sujeto observador, y con ello no puede ser entendida como algo independiente o externa al mismo.

Es difícil expresar con claridad estas ideas ya que, como explica Santos (2012a), es muy difícil hablar de algo nuevo sin usar las categorías de lo viejo. Siempre creamos desde lo viejo, no hay otra forma. Es aquí donde nos hacen falta los términos y asideros teóricos para nombrar lo nuevo, y es por lo mismo que el problema epistemológico es fundamental para intentar comprender lo nuevo que ya alcanzamos a ver.

Estas reflexiones podrían ser ubicadas dentro de una reflexión cosmogónica, entendida *cosmogonía* como la narración o explicación que busca dar respuesta sobre el origen del cosmos, del Universo, del mundo y lo existente. Habla y refiere sobre los mitos, convertidos en axiomas, fundantes de nuestra explicación del mundo, y nuestra percepción del mismo.

A esta interpretación le llamamos *cosmovisión*, que expresa la visión de ese mundo que cada cultura en particular tiene. Podríamos decir pues que la cosmovisión cultural proviene de la narración cosmogónica que ese grupo social comparta. Así hablaremos de distintas cosmogonías y cosmovisiones culturales, como la maya, budista, andina, hinduista, y la moderna. En cada una de estas cosmogonías se implican todas las áreas de existencia y prácticas de vivir que los humanos realizamos, siendo tan sólo un botón de muestra de la amplísima diversidad cultural del mundo.

Ahora bien, una palabra recurrente en estos temas, es la de *paradigma*. Thomas Kuhn (1962) fue el primero en acuñar el término para explicar el cúmulo de conocimientos, preceptos e ideas sobre las que las ciencias normales se basan para resolver los problemas a los que se enfrentan. De esta manera considera a los paradigmas como

“realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (Kuhn, 1962; 13).

La potencia de este concepto hizo que se le llevara a términos más allá de la ciencia y ahora es un término utilizado en distintos contextos —desde quienes hablan de paradigmas en las estrategias de mercado, hasta quienes hablan de paradigmas sociales—. No debemos olvidar que un paradigma, como el resto de conceptos que estamos describiendo, no es *algo* en sí mismo, más bien es una categoría, una narrativa, que nos ayuda a referirnos a ese panorama general que tenemos de las cosas, el cual contextualiza, limita y determina nuestro conocimiento de la realidad.

La noción de paradigma que aquí asumimos, es sobre la que habla Edgar Morin (1999a, 2004), quien propone la idea de paradigma como algo más abarcador, que atraviesa toda nuestra lectura de la realidad. Lo define como un tipo de relación lógica extremadamente fuerte entre nociones, categorías, principios, y conceptos maestros o

clave de nuestra interpretación del mundo. Estas nociones son limitadas y van a organizar, inconscientemente, todos los discursos y las teorías a los que obedece este paradigma, excluyendo otras nociones, principios y categorías que no concuerden con su visión. De esta manera limita y determina su comprensión de la realidad.

Un paradigma entonces, va a promocionar y seleccionar los conceptos rectores de inteligibilidad a su alcance. El paradigma está oculto bajo toda la interpretación de la realidad con la que las personas vamos a conocer, pensar y actuar, y por tanto rige nuestra visión de las cosas y del mundo sin que tengamos conciencia de ello.

Los paradigmas, entonces, aíslan a una comunidad epistémica de los nuevos problemas que esa sociedad enfrenta, no porque no se quieran abordar, sino porque es muy difícil reducirlos a la forma de un problema o una pregunta, debido a que no puede enunciarse con las herramientas conceptuales e instrumentales que proporciona ese mismo paradigma (Kuhn, 1962). De esta forma, los paradigmas nos ayudan a comprender la realidad, a volverla inteligible, pero al mismo tiempo limitan nuestra comprensión de la misma. En tiempos de transición, se convierten en un obstáculo al intentar nombrar los problemas paradigmáticos, y por tanto dificultan la posibilidad de trascenderlo.

Los paradigmas son como mapas que nos ayudan a transitar el territorio, el mundo. Pero, al igual que los mapas, conllevan necesariamente distorsiones de la realidad que pretenden representar. Al igual que la cartografía —que reconoce esta problemática y la incluye en sus cálculos y métodos para aminorar la distorsión—, debemos reconocer la distorsión de nuestra lectura de la realidad determinada por el paradigma social al que estamos inscritos.

Podríamos resumir toda esta cuestión de la siguiente manera. Intentamos mirar, interpretar, conocer lo *real*, de lo cual sólo alcanzamos a percibir aquello que *resiste* o *interactúa* a nuestra experiencia de ello, la *realidad*. Ésta es la que interpretaremos a partir del paradigma social al que estamos inscritos, el cual forma parte de una cosmogonía cultural particular. Es por ello que el hecho de trascender un paradigma —sea científico o social— no implica necesariamente la trascendencia de la cosmogonía que le da cabida. A ambos niveles nos referiremos durante los siguientes capítulos.

Lecturas *convencionales* de la realidad

Por ahora, y como punto de partida, veremos algunas interpretaciones o lecturas tradicionales, dentro de la cosmovisión moderna, de la realidad y lo real. Como explica Capra (1975) solemos confundir nuestra representación de la realidad con lo real en sí, asumimos que nuestros conceptos y símbolos de la realidad son adecuados, y se suelen tomar, sin mayor análisis, como una representación verdadera de lo real. Las bases de esta interpretación se convierten en axiomas que, con el tiempo, olvidamos que son presupuestos y no condiciones de la realidad. Así, utilizamos artificios conceptuales, físicos y matemáticos, olvidando reconocer que éstos no tienen por qué tener implicaciones ontológicas (Feyerabend, 1982).

Hoy en día, la idea de la Naturaleza que domina las ciencias y el conocimiento occidental, es la de la ciencia moderna. En ésta se concibe al mundo natural como *recursos naturales* –tema que abordaremos con detenimiento– los cuales son un cúmulo de objetos inertes que están ahí para ser utilizados por los humanos. Los logros que esta visión ha obtenido en la manipulación del mundo nos seduce a pensar que vamos por buen camino para alcanzar un conocimiento verdadero que hable de lo real. Pero esto es ilusorio. Tenemos que considerar que las teorías a las que nos aferramos no son únicas, ni necesariamente las correctas (Feyerabend, 1985). Incluso, careceríamos de elementos para poder discriminar adecuadamente distintas interpretaciones de la realidad.

El mundo para la modernidad es una superficie inanimada para ser ocupada. Es Objeto observado, supuestamente por un Sujeto observador desapegado y que por tanto lo puede mirar *objetivamente*. Esta separación Sujeto-Objeto, como veremos, no es exclusiva de la modernidad y la tradición occidental, sino que viene de miles de años atrás, al conformarse la ilusión de separación del ego, con el mundo y el Ser (Tolle, 2011).

Este ego, como la mente pensante, ha tomado una relevancia particular en la tradición occidental. Desde los griegos, el pensamiento –sobre cualquier cosa o suceso– se construye a través de conceptos abstractos. Creer que estas abstracciones son representaciones de lo real es una ilusión (Capra, 1975). Abstraer es «sacar algo hacia fuera, separarlo» (Werlhof, 2015a).

De esta forma el concepto se aísla y se descontextualiza de su entorno, otorgándole una condición ontológica propia. Pero esto que abstraemos, lo que *tenemos* en la cabeza, nunca es la realidad en sí (Esteve, 2014c). Ante esto, ya hace décadas Krishnamurti (2015; 76) preguntaba,

“¿por qué hacemos una abstracción de las cosas? ¿Por qué vemos algo real y lo convertimos en una idea? ¿Es porque es más fácil o porque es mi condicionamiento? [...] ¿Por qué los seres humanos de todo el mundo tratan con abstracciones?”

Es importante indagar sobre la cuestión, en tanto que son interpretaciones que construyen la realidad social que vivimos. Para Raimon Panikkar (2002), es absurdo arremeter contra la abstracción. En primera porque es parte fundamental de lo que tenemos para crear conocimiento. También, porque existen abstracciones no conceptuales, como la artística. La abstracción sigue siendo necesaria para el pensar. El pensamiento conceptual es un andamio que nos puede permitir construir un edificio sólido. Pero no debemos confundir el andamio con el edificio; y menos aún el edificio con la realidad.

Para Pigem (1994) los conceptos y las etiquetas son *útiles* siempre y cuando no las confundamos con la realidad, el problema es que es lo que termina ocurriendo. Un mapa sólo nos sirve si no lo confundimos con el territorio, y lo comprendemos como *mapa*, una esquematización necesariamente distorsionada de la realidad.

Partimos entonces desde un pensamiento basado en conceptos, categorías y etiquetas, que intenta trascender esta propia forma de conocimiento basada en ellos. Si no podemos trascenderlos, entonces al menos debemos reconocer que éstos no son reflejo de la realidad en sí misma, sino interpretaciones humanas de la misma. Gregory Bateson (1972) ya explicaba que nuestras categorías, como *religioso, económico, político*, etc. no son subdivisiones *reales* sino meras *abstracciones* o categorías que adoptamos en nuestros estudios, pero que no tienen condición de realidad. De la misma forma en la que un río atravesado por fronteras nacionales no lo hace una entidad discontinua, nuestra lectura parcial de la realidad no determina que ésta así sea.

La interpretación de la realidad a partir de cosas separadas se explica bien en la lógica clásica, la cual se basa en tres sencillos axiomas (Nicolescu, 2010): A es A ; A no es $no-A$; y, no existe un tercer término T que pueda ser al mismo tiempo A y $no-A$. Estas premisas son asumidas con naturalidad ya que nuestra experiencia de la realidad pareciera confirmarlas en cada momento. Sin embargo, los avances en el conocimiento nos han llevado a comprobar que esto no siempre es así. En la física, una onda, por poner un ejemplo provisional, puede manifestarse como onda A o como partícula $no-A$.

Sobre un posible tercer término T no entraremos por ahora, lo que debemos recordar es que, en últimas, las *ondas* y las *partículas* no existen ontológicamente más que como explicaciones o interpretaciones de los fenómenos observados. Esto mismo ocurre con otras categorías en la física como continuidad y discontinuidad, causalidad local y causalidad global, reversibilidad e irreversibilidad del tiempo, etc. (Capra, 1982).

La imagen del mundo habitual parte de que las cosas están definidas y que no vivimos en un mundo paradójico, nos lleva a pensar que éste debe ser coherente (Feyerabend, 1982). Así, las teorías que contienen contradicciones suelen ser descartadas de la ciencia. Para Rorty (1997) es la razón la que asume la conexión entre la interpretación y la realidad. Sólo así se puede entender que surja la idea de un orden natural del mundo, de las interpretaciones humanas de la realidad, como si fuera algo independiente y tuvieran una condición ontológica.

Esta cosmovisión moderna y científica nos empuja a una arrogancia de creer que se puede conocer la verdad de Todo, de lo real. Pero como recuerda Morin (1990) estamos en la era bárbara de las ideas, en la prehistoria del espíritu humano. Desconocemos mucho más de lo que creemos, y desconocemos que desconocemos. Esta ceguera y esta ignorancia es ignorada por los sabios también. Así podemos contextualizar la postura de Edward Wilson (1998; 66), afamado científico contemporáneo,

“siempre ha habido dos tipos de pensadores originales: aquellos que al ver el desorden intentan crear orden, y aquellos que al encontrar orden intentan protestar creando desorden. La tensión entre los dos es lo que hace que el

conocimiento avance (...) y en la contienda darwiniana de ideas, el orden siempre gana, porque (simplemente) ésta es la manera en que funciona el mundo real.”²⁵

En esta declaración podemos encontrar varios elementos de la visión moderna y científica que aquí hemos expuesto. Por un lado, asume que la realidad existe como algo externo, independiente de nosotros, y por tanto se puede conocer objetivamente. Pero no sólo, supone también que el conocimiento producido sobre la misma describe certeramente el nivel ontológico de la realidad. Es por ello que puede adjudicarse poseer la verdad dentro de una supuesta competencia darwiniana de ideas. Esta postura ante la realidad es por mucho la más aceptada a nivel global, pero es sólo la primera de las tres grandes formas de interpretar la realidad que ubicamos.

La segunda postura parte –al igual que la primera– de que existe una realidad externa, independiente y objetiva. Sin embargo, acepta que nuestro conocimiento y aproximación a la misma sólo puede ser a través de experiencias subjetivas –enmarcadas cultural y biológicamente por nuestra condición de humanos– y por tanto un conocimiento cabal sobre lo real sería imposible.

La tercera aproximación partiría de que no hay una realidad externa, o al menos de que no se puede asegurar que ésta exista. La realidad, desde este marco, no tendría una condición ontológica propia –sobre lo real– sino que surgiría como parte del proceso epistémico-ontológico fruto de la observación y la experiencia. La realidad, comprendida así, ya no es una condición per se, sino una construcción creada junto con la experiencia del observador. Desde esta perspectiva, la aproximación a lo real sólo puede hacerse a través del proceso subjetivo de la realidad. Lejos estamos de poder dar una respuesta acabada a esta situación.

En este capítulo partiremos de la segunda postura, para poder exponer por qué defendemos esta tercera aproximación a la realidad. No lo pretendemos como una respuesta terminada o verdadera. Esto sería caer en un nuevo positivismo posmoderno –tan frecuentado por las corrientes *new age* y por lecturas superficiales de estas nuevas ideas– que es parte de lo que aquí se critica. Intentamos exponer más bien lo que se alcanza a ver e interpretar, con la ausencia de asideros teóricos adecuados, de la realidad. Tomar esta postura conlleva algunas *trampas* posmodernas, por llamarles de alguna forma, que sin duda son muchas y diversas. Aquí expondremos brevemente algunas, y nuestro intento de sortearlas.

Trampas posmodernas

La primera de estas trampas que ubicamos se refleja en la especie de *impasse* teórico al que nos lleva un análisis constructivista. Esto lo podemos resumir de la siguiente forma: las conclusiones o análisis surgidos de la deconstrucción de ideas, conceptos y categorías criticables, son igualmente deconstruibles en sí –utilizando los mismos argumentos–. Y

²⁵ Las cursivas son propias.

así sucesivamente. Así pues, de deconstrucción en deconstrucción, se llega a una relativización radical de todas las cosas, ideas y conceptos. Yo puedo hacer un análisis deconstructivo de la economía y el desarrollo –como haremos después– pero mi postura y mi análisis en sí es exactamente igual de criticable y deconstruible bajo los mismos argumentos estructuralistas. El problema con ello es que este ejercicio nos deja sin un piso común que nos permita construir cualquier tipo de juicio o conocimiento válido, sobre cualquier cosa. Esta obsesión posmoderna con el recurso de la deconstrucción resulta en la imposibilidad de formular las alternativas y las resistencias, ya que están ellas mismas atrapadas en la misma desconstrucción del poder (Santos, 2009). Si todo entonces es igual de deconstruible una y otra vez, nos quedamos sin una plataforma común para conocer la validez de los conocimientos y saberes en sí.

Como explica Wallerstein (2007), el intento del relativismo radical declara todos los sistemas de valores y conocimientos como meras creaciones subjetivas con la misma validez. El límite de esta posición radica en que, si esto es cierto, esta visión es tan válida como cualquier otra, y por tanto no podríamos *saber nada*. Como explica Santos (2009), si todo conocimiento es igual de válido, entonces todo conocimiento es igual de inválido. Y esto nos lleva a quedarnos sin asideros de donde poder agarrarnos para construir juicios de valor o de cualidad en los saberes o conocimientos generados.

Éstas son cuestiones que Morin (2004) considera enfermedades infantiles de los inicios de la sociología del conocimiento que se está construyendo. Es importante anotar también que esta falta de construcciones teóricas de la que hablamos es resultado de una razón indolente –que ha ridiculizado y hecho a un lado otras formas de saber– como documenta Santos (2000). Establecida la razón y el pensamiento moderno en las estructuras e instituciones de la modernidad, el *statu quo*, no requirió de pensar alternativas a su dominio en la arena epistémica. De igual forma no le fue necesario construir herramientas teórico-conceptuales que le permitieran dar respuesta a este tipo de argumentaciones paradójicas. Esto mismo sucedió con el pensamiento y la teoría económica –y por las mismas razones– como expondremos.

Otra de estas trampas es la de asumir que conceptos aquí expuestos, como el de la no-verdad o la condición participativa de la realidad, constituyen *la nueva verdad*. Esta posición escondería una especie de neopositivismo disfrazado de relativismo. Es pensar que «ahora sí ya entendimos cómo está la cosa» y que entonces, ahora sí, el mundo lo conocemos bien. Ésta sigue siendo, como ya vimos, una postura igualmente deconstruible al final, y por tanto no puede tomarse como conclusión final sobre la condición de la realidad y del mundo.

La última cuestión sobre esta aproximación posmoderna –y que nos parece de mayor trascendencia ante la situación global que vivimos– es la que lleva a un tipo de *desactivación social*. Así lo explica Santos (2009) al criticar una de las conclusiones del posmodernismo dominante, desde el que se concluye que las aspiraciones de transformación social –por construir un mundo distinto, mejor, más justo, solidario, etc.– son carentes de fundamento y sentido, ya que las propuestas de un *mundo más justo* son igual de válidas–inválidas que la situación actual.

La filosofía superficial que promueve que *el cambio está un uno mismo*, asumida como la nueva verdad, lleva a un desinterés general por las cuestiones políticas, de poder, las desigualdades estructurales, la violencia de género, etc. Es por esto que, como explica Naredo (2006), muchas de las críticas posmodernas sólo han encontrado acogida y apoyo hasta donde les resulta funcional a los poderes establecidos. Si todo es así de relativo los conceptos se deforman y se esterilizan las críticas y la construcción de alternativas al modelo de la sociedad actual.

Entonces, para intentar librar el paso de estas trampas, asumiendo las limitantes de construcciones teóricas para hacer frente de manera adecuada a estas cuestiones, asumimos los siguientes posicionamientos.

Para afrontar la situación sobre la deconstrucción reiterativa, asumimos una postura ética y política. Es por ello que este ejercicio no se lo aplicamos a valores como los de libertad, justicia, dignidad, igualdad, humanidad; categorías igualmente criticables. Esto lo explica Feyerabend (1985), la toma de una postura no obedece a que ésta ofrezca mejores respuestas o porque tenga mayor componente de verdad, sino por gusto o afinidad cultural y política. Incluso un relativista puede adoptar el objetivismo y comenzar a hablar en categorías de verdad y falsedad, pero siempre añadiría que si habla así es porque esa postura le gusta o le acomoda, y no porque sea lo *correcto*. Como explica Morin (1990; 73), esto parece ser

“como una barrera infranqueable al logro del conocimiento. Pero se puede también ver allí una incitación a la superación del conocimiento, a la constitución de meta-sistemas, movimiento que, de meta-sistema en meta-sistema, hace progresar al conocimiento, pero hace siempre aparecer, al mismo tiempo, una nueva ignorancia y un nuevo desconocimiento.”

Esto es lo que se intenta hacer cuando hablábamos de dislocar las preguntas, colocarnos en otros puntos de vista que nos permitan una mirada distinta de las situaciones a observar. No siempre será conveniente hacerlo, sin duda, pero hay ahí herramientas para poder abordar esta situación de manera provisional.

De igual forma, otra de las propuestas para hacer frente a estas situaciones, es la de la ecología de saberes. En ésta se propone un diálogo horizontal entre el conocimiento científico y los demás conocimientos, en igualdad de oportunidades para las distintas formas de saber. Para poder abordar realmente la cuestión de la validez del conocimiento se debe empezar por abrir —en igualdad de condiciones— el debate a distintas propuestas epistémicas.

Entonces, no se trata de asumirse en la posición de que ahora sí se tiene la nueva verdad, sino de asumir la postura de intentar trascender la verdad y el conocimiento establecido —como único discurso válido de la realidad, el científico— y abrirse a que hay otras formas posibles de realidad y de existencia. No se trata de sustituir una postura moderna por otra nueva, posmoderna, sino de realizar una síntesis epistémica que nos permita construir nuevo conocimiento pertinente.

Ante la última y más peligrosa trampa –la que lleva a *hacerle el juego* al poder, y a desarticular la movilización social– consideramos que el riesgo debe ser asumido. El desencanto del mundo no es sólo una condición de la posmodernidad, sino algo que se refleja en los bajos niveles de satisfacción, felicidad y bienestar que se percibe en los países ricos y desarrollados también. Es decir, esta trampa tendremos que sortearla bajo cualquier postura, rumbo y camino que decidamos andar. Así que, con esto dicho haremos ahora una especie de sociología del conocimiento, sobre nuestra lectura de la realidad construida socialmente y a partir de las limitantes de nuestra percepción.

2.2. Sobre nuestro conocimiento de lo real y la realidad

“No sólo la ciencia es incapaz de conocer la naturaleza de las cosas, sino que nada hay capaz de hacérsela conocer, pues no encontraría palabras para expresarla. No sólo no podemos adivinar la respuesta, sino que, si nos la dieran, no podríamos comprenderla; me pregunto incluso si entendemos bien la cuestión”

Henry Poincaré (1905)

Decía Luis Villoro (1982) que, salvo los locos y los filósofos, la gente no anda por la vida dando razones sobre las creencias que tiene en las cosas que ve y toca. Hay muchas creencias que aceptamos de manera normal y que no necesariamente van acompañadas de la justificación necesaria para sostener la creencia en ello. Este autor caracteriza el creer, el saber y el conocer como procesos cognitivos y relacionados.

La creencia la define como un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto de respuestas coherentes determinadas por situaciones exteriores. Creemos en hechos y pasamos a considerarlos como parte del mundo real, y nos relacionamos con el mundo asumiendo que dicha creencia es verdadera. El saber, por su parte, sería el límite de una *creencia razonable*—creencia sustentada en razones suficientes y avalada por una comunidad cognitiva—, a la cual tiende toda creencia. El saber se justifica en razones que se consideran objetivamente suficientes, y las cuales es común que estén sustentadas en creencias razonables. Hasta aquí el creer y el saber se ubican como procesos abstractos, sustentados en la razón y en la validación de una comunidad cognitiva.

El conocer, a diferencia, se basa en la experiencia directa, y sus razones son individuales; nadie puede conocer por otro, los saberes se pueden compartir en discursos o libros, pero el conocimiento requiere de la experiencia de quien conoce. La mayoría de nuestros saberes, concluye Villoro (1982), no se basan en el conocimiento —en la experiencia— sino en el testimonio de la experiencia ajena. Esto, por lo tanto, ha llevado otorgarle una legitimidad especial a la voz del experto.

Con este escueto resumen podemos tener un panorama mínimo y se hacen evidentes las diferencias cognitivas entre el creer, el saber y el conocer. Para sostener cualquier creencia y saber, se debe suponer una constelación de otras creencias. Por ejemplo, al sostener que Cuauhtémoc sufrió en su tortura al serle quemados los pies, se está admitiendo que el pasado puede conocerse, que la Tierra ha durado más de cuatro siglos, que el imperio mexica existió, y un largo etc. Todas ellas las damos por supuestas sin reflexionar al creer que Cuauhtémoc sufrió tormento (Villoro, 1982). Lo que vale para este ejemplo excéntrico, vale también para cualquier afirmación de la vida diaria.

Sin embargo, es evidente que no podemos ir por la vida preguntándonos sobre las justificaciones suficientes que sostienen nuestras creencias y saberes. Por eso las comunidades cognitivas –culturales– construyen andamios comunes, o marcos teóricos, bajo acuerdos de saberes similares que permiten la construcción de paradigmas. El conocimiento en este sentido es el camino de la creencia al saber, que puede ser aterrizado a través de la experiencia directa del conocer. De aquí la importancia de lo que expondremos más adelante, primero de no despegar el saber de la práctica, y segundo de reconocer que no hay dicotomía entre ambos.

Ahora bien, para Maturana (1996), el conocimiento no puede tomarse como representación de una realidad externa e independiente. Éste sería más bien la operación de los sistemas vivos en su dominio de acoplamiento de existencia a partir de la experiencia. De ahí la existencia de diversos sistemas de conocimiento. Este conocer, a diferencia de lo asumido generalmente, no es exclusivamente racional, sino que se moldea y modifica a partir de las emociones y ánimo de la persona. Éstas generan un cambio en las premisas operativas bajo las cuales se experimenta la vida²⁶.

Así se explica la increíble diversidad de conocimientos que se han generado durante milenios con la práctica social de todas las culturas humanas, basados en experiencias, marcos normativos y cosmogonías distintas. Esta riqueza epistémica es la que debe ser visualizada, comprendida y dialogada.

Dentro de esta colección de conocimientos, por supuesto, está el de la modernidad, que, como veremos, parte del principio de separación y fragmentación para conocer la realidad. Para Max-Neef (2005a) este camino nos ha traído a la ruta del saber, pero nos ha limitado la del comprender –que es fruto de un conocimiento integrador–. Así hemos llegado al punto de tener mucha información y saber muchas cosas, pero comprendiendo muy poco. Y ya se empieza a hacer evidente que el saber sin comprender es hueco e incompleto (Max-Neef, 2006).

Comprender, para este autor, implica hacerse parte de lo conocido, es decir, cuando el sujeto observador se funde con el objeto observado. Edgar Morin (1999a; 47) lo explica,

“Comprender significa intelectualmente aprehender en conjunto, *com-prebendere*, asir en conjunto. La comprensión intelectual pasa por la inteligibilidad (...) Si veo un niño llorando lo voy a comprender sin medir el grado de salinidad de sus lágrimas y, encontrando en mí mis angustias infantiles, lo identifico conmigo y me identifico con él (...) Siempre intersubjetiva, la comprensión necesita apertura, simpatía, generosidad”.

Por su parte Max-Neef (2005a) usa el ejemplo por intentar comprender el amor. Podemos *conocer*, estudiar, analizar todo lo que se puede saber sobre el amor. Podemos

²⁶ De ahí, por ejemplo, la sabiduría popular dice ante el enojo o la rabia de alguien, «no le prestes atención a su alegato, está enojado, cuando se calme pensará diferente» (Maturana, 1996).

saber los componentes teológicos, antropológicos, psicológicos, sociológicos y bioquímicos sobre el enamoramiento, y podemos saciar así nuestra sed de conocimiento. Pero tarde o temprano descubriremos que no vamos a comprender de lo que se trata el amor a menos que nos enamoremos, que lo vivamos y experimentemos.

En este sentido, el *comprender* entendido por Morin y Max-Neef, es muy similar al *conocer* del que habla Villoro. En ambos casos, la riqueza está en la experiencia de hacerse parte con aquello conocido. El saber por sí mismo no nos lleva a comprender. Pero puede ser completado con el conocer, que en la experiencia se hace parte de lo conocido, se integra con ello y permite la comprensión; no como algo aparte y objetivo, sino en relación al conocedor. No hay allí separación entre observador y observado, conocedor y conocido o entre sujeto y objeto.

2.2.1. Elementos desde una sociología del conocimiento

Sobre la construcción social de la realidad

La realidad que experimentamos de manera rutinaria es resultado de una construcción social realizada culturalmente por los grupos humanos. Así lo explican Berger y Luckmann (1966) en su libro *La Construcción Social de la Realidad*, el cual delinea las ideas expuestas a continuación. En esta obra defienden que el conocimiento se da en la sociedad como un a priori de la experiencia, determinando así su significación. Esta construcción social, como veremos, es relativa a la condición histórico-cultural del saber a partir del cual se conoce, y se da de forma tan automática que asumimos que esa mirada del mundo es la única y la forma natural de contemplarlo.

Ese orden de las cosas sociales y culturales que nosotros observamos *objetivamente*, externamente, no es producto de una *naturaleza humana*, o de un *orden natural* de las cosas, sino de una construcción social que se ha ido moldeando con el tiempo. Es decir que “si bien es posible afirmar que el hombre posee una naturaleza, es más significativo decir que el hombre construye su propia naturaleza o, más sencillamente, que el hombre se produce a sí mismo” (Berger y Luckmann, 1966; 69). Entonces, siguen estos autores, nos encontramos ante una paradoja: los humanos producen el mundo que luego han de experimentar como algo externo, un mundo con existencia propia y que será el que produzca al ser humano. Este fenómeno recursivo es el que Giddens (1986; 11) llama el “*doble involucramiento* de los individuos y las instituciones: nosotros creamos la sociedad al mismo tiempo que somos creados por ella”.

De esta forma se va completando lo anotado anteriormente, la realidad no tiene un carácter ontológico propio, como algo externo, existente *per se*, más bien es una cualidad propia creada por nuestra propia volición (Berger y Luckmann, 1966). Las sociedades humanas hemos sido creadoras de nuestra propia realidad social, aunque después la interpretamos como si ese ordenamiento fuera natural y pre-existente a nuestra participación. Así, concluyen, la realidad que percibe un monje budista será literalmente distinta de la realidad que percibe un hombre de negocios norteamericano.

Estos órdenes sociales distintos se manifiestan en las instituciones que cada sociedad crea y reproduce. Éstas, como explica Giddens (1986), son generadas por una serie de pautas, formas y creencias de comportamiento establecidos en una sociedad, y que son *socialmente reproducidos* (es decir que ocurren y se retroalimentan) por largos espacios de tiempo. Así hay una institucionalización de cómo ser padre, cómo comportarse en público, cómo aprender y conocer, cómo relacionarse entre vecinos, cómo comunicarse, de un cierto comportamiento sexual, de lo que es real y lo que no, y muchos etcéteras más.

Estas instituciones son las que están presentes en todas las esferas de nuestra vida, y las experimentamos como si poseyeran una realidad propia que se presenta como un hecho externo y coercitivo. Las instituciones están *ahí*, fuera del individuo, persistentes

en su realidad quiéralo o no; no las puede hacer desaparecer a voluntad –de aquí su poder de coacción sobre las personas en cada sociedad– (Berger y Luckmann, 1966). Por ello para ganar libertad sobre las instituciones y el poder coercitivo que ejercen sobre nosotros, es necesario comprender su propósito y modo de operar.

Es importante reconocer la función de control social que juegan estas instituciones. Éstas permiten mantener pactos sociales establecidos sin la necesidad de mecanismos de control adicionales, los cuales son utilizados cuando los procesos de institucionalización no llegan a cumplir su función cabalmente. Pero generalmente funcionan bien y controlan así el comportamiento humano estableciendo pautas definidas de antemano que lo canalizan en una dirección determinada (Berger y Luckmann, 1966). Un nuevo individuo que llega al mundo se encuentra –de forma previa a toda experiencia– con un universo simbólico conformado por instituciones, reglas, roles, etc., creados de forma previa a su existencia, y que por tanto experimentará como algo externo, dado y natural.

Estas instituciones requieren de teorías que legitimen su administración y gestión de manera exclusiva. Esta necesidad surge cuando las objeciones del orden institucional deben transmitirse a las siguientes generaciones, pero manteniendo la necesidad de ese orden social. La legitimación de los universos simbólicos y sus instituciones deja de tener que ver con la aplicación pragmática del conocimiento y pasa a ser un ejercicio político-teórico de validación del *statu quo*, subordinado a intereses sociales concretos (Berger y Luckmann, 1966).

Es necesario esta contextualización del proceso social para cuando realicemos el análisis crítico de dos grandes instituciones de la civilización moderno industrial, la economía y el desarrollo. Éstas se encuentran hondamente instauradas en el universo simbólico occidental, por tanto, se deja de lado el hecho de que son construcciones sociales de una cultura particular, y pasan a ser tomadas como reales, como si se tratara de un tipo de naturaleza humana que es así de por sí.

No se trata de un juego de conceptos sociológicos, sino de las implicaciones pragmáticas que esta condición epistémica y sociológica conlleva. Los *hechos de la realidad* sobre los que después creamos teorías empíricas son producidos socialmente y no dados (Leff, 2008b). Esto implica que *creamos* los hechos de la realidad social que posteriormente estudiaremos como algo externo y *objetivo*, y con ello construimos conocimiento, cultura, instituciones y civilizaciones.

Decir que todo es una construcción social es proponer que el conocimiento de la realidad estará siempre limitado y enmarcado por nuestra forma de hacerla inteligible, determinada por nuestra actividad social en tanto seres humanos (Berger y Luckmann, 1966). Pero no sólo, como veremos, la realidad también es determinada y construida por nuestro lenguaje (Maturana, 1996) y por nuestras condiciones o limitantes biológicas (Morin, 1977).

Pero antes de ir hasta allá, veamos primero el papel que juega la cultura en esta construcción de la realidad. Las personas generalmente olvidan que no *ven* el mundo con

sus *propios* ojos, sino con los lentes colectivos –culturales– que les pusieron sin preguntarles (Esteva, Babones y Babcicky, 2013).

La naturaleza del ser humano es cultural, como explica Raimon Panikkar (2002), no existe un ser humano acultural, no hay persona en separación absoluta de la humanidad, más que como abstracción. La cultura por tanto no puede separarse de la naturaleza humana, no existe ningún valor o juicio que no esté determinado culturalmente, y por tanto no puede esgrimirse un criterio universal o neutro para enmarcar las relaciones humanas o en cualquier afirmación sociológica de pretensiones universales. Para Morin (1977), el observador es indisociable de su cultura ya que todo conocimiento, incluso el más físico, pasa por una determinación sociológica.

Toda tradición enjuicia las cosas a su propio modo y, por tanto, así como hay muchas tradiciones, hay muchos principios de orden (Feyerabend, 1984). Ejemplificando esto, continúa el autor, uno puede ver natural una pintura de una casa con perspectiva, pero para una persona no familiarizada culturalmente con esta perspectiva vería un edificio que se derrumba. O, como expone Kuhn (1962), dos personas expuestas a una imagen, y que capturaron la misma información con la vista y el cerebro, pueden ver ahí un pato o un conejo²⁷. Es decir, aun teniendo acceso a los mismos datos de la realidad, el conocimiento generado por distintas personas, no será el mismo.

Cada cultura y cada cosmovisión crea sus filtros para ver la realidad, y sólo dejan pasar una parte de ella, la que se adecúa y es congruente con su forma de ver el mundo (Palma, 2015). Por ello no existen marcos neutros a través de los cuales la realidad se muestre inocentemente, todos llevan las marcas de la historia y la cultura que los produjeron (Escobar, 1996). Olvidado esto, generalmente creemos que el significado de la información que nos es inteligible de la realidad, es en sí misma válida y con condiciones ontológicas. Pero, como vemos, las lecturas de la realidad hablan mucho más de la persona que conoce que de aquello que se pretende conocer.

Raimon Panikkar (2002) explica que las culturas se sostienen por sus propios mitos –como cosas que creemos de tal forma que las damos por supuesto, axiomas que hacen a la comprensión comprensible– y a partir de ellos adquieren sentido lo que se llama *bien, verdad, belleza y realidad*, conceptos determinados por esos mitos culturales. De esta forma –continúa– la cultura se puede entender como el mito englobante de una sociedad. Es difícil salir de los límites que ésta marca porque es precisamente lo que ofrece el horizonte de inteligibilidad de la realidad. Pero esta barrera no es infranqueable, como expondremos. El diálogo intercultural, con sus innumerables complicaciones, constituye una ventana de posibilidad para trascender el mito cultural propio.

De esta forma podemos ir delineando el punto de partida epistemológico a partir del cual salimos a conocer el mundo. Esto que explicamos no es nada nuevo, Marx señalaba hace muchas décadas que el conocimiento se da dentro de una sociedad estructurada y

²⁷ Hace referencia a la famosa imagen de ilusión óptica en la cual se puede ver tanto un pato o un conejo, según la *lectura* que se realice.

bajo ciertas relaciones establecidas (Mardones, 2002). De aquí se concluye que una teoría del conocimiento suponga forzosamente una teoría de la sociedad. En otras palabras, lo delinea Santos (2000) al afirmar que todas las formas de conocimiento son parciales, locales y están contextualizadas y limitadas por las reglas sociales establecidas. Esto es algo que no se puede dejar a un lado desde cualquier análisis crítico, el conocimiento es siempre contextualizado por las condiciones –sociales, culturales, ideológicas, ambientales– que lo hacen posible.

Todo esto podría parecer evidente, pero lo deja de ser cuando exploramos ejemplos concretos sobre la historicidad del conocimiento. Es bien sabido que el discurso de la historia es escrito por los ganadores de las contiendas y las coyunturas históricas. Pero generalmente se pasa por alto las implicaciones que este hecho tiene a la hora de dar lectura del pasado.

Así lo explica Wallerstein (1991), lo sucedido en la India de 1850 afecta lo que históricamente sucedió en la India del VI a.C. Esto es porque lo que *sucedió* en el pasado lejano depende de las lecturas y herramientas que estén disponibles en la época que lo interpreta. Así, el presente determina el pasado, y no al revés como normalmente se piensa. Si en 50 años definimos la cultura histórica de la India de un modo distinto, dicha cultura habrá cambiado en el *pasado* –hay muchos acontecimientos que podrían *cambiar* el pasado–. La historia de la India premoderna es un invento de la India moderna. El historiador inventa la historia, no la investiga, al igual que el artista inventa su cuadro. Y así como el artista usa los colores de su paleta y su perspectiva para presentar su obra, igual el historiador parte de los colores y perspectivas disponibles en su época para inventar la historia.

De esta forma entendemos lo que Feyerabend (1985; 96) explicaba, “las grandes transformaciones en la historia de la ciencia implican un cambio no sólo en las teorías, sino también en los hechos a los que uno se refiere”. Lo aquí expuesto es válido no sólo para una lectura historizada de la historia, sino también para los hechos observados en el presente, que van a modificarse, y a ser hechos distintos, según los lentes –la teoría– con la que se los mire.

Por ello es que debemos tener presente estas condiciones del conocimiento y de la realidad a la hora de hacer análisis que pretendan ser críticos. La historia que hemos aprendido, como señala Silvia Federici (2015), es la escrita desde el poder. Y para poder trascender esta única interpretación, debemos recurrir a la memoria colectiva, a las historias no escritas, y no por ello menos reales. De esta forma, la historia, el pasado, los hechos que considerábamos *objetivos*, dejan de tener esta condición. Son discursos vivos y que se siguen construyendo e inventando. Y de la misma forma como leemos la historia, hacemos el análisis y construcción de nuestros problemas contemporáneos, que se presentan pretendidamente como declaraciones neutrales de la realidad, pero que están lejos de serlo.

Así lo explica también Arturo Escobar (2016b), este proceso de nombrar las problemáticas, es político, al igual que cualquier construcción social. Los enunciados de

los problemas son, por tanto, necesariamente parciales. Y, como veremos a continuación, el poder y el colonialismo juegan un papel medular en la construcción del conocimiento. Este rol irá apareciendo a lo largo de estas páginas, pero es importante abordarlo con detenimiento por un momento, sobre todo para poder contextualizar adecuadamente los análisis, propuestas y alternativas del Sur que intentaremos abordar.

El poder, la colonialidad y la verdad

Ya desde el siglo XVII Francis Bacon (1620) reconocía que el conocimiento es poder; poder sobre la Naturaleza y sobre los seres humanos. No pretendemos aquí hacer un profundo estudio sobre el poder y sus formas de operar, pero sí es necesario anotar algunas cuestiones relevantes. Este tema fue ampliamente abordado por Foucault (1969) quien entendía el poder no como un principio único de dominación, supremacía o principio único de explicación; al contrario, éste se da siempre como una relación dentro del campo de las interacciones humanas. Es decir, el poder, más que condición de dominio, opera a través de una estructura de relaciones, que son legitimadas y validadas por todas las partes. Así, explica Santos (2000), el poder nunca se ejerce de una forma pura o exclusiva, sino como una constelación de distintas formas de poder combinadas de manera específica.

Este análisis, retomando de nuevo a Foucault (1977), nos lleva a considerar el poder de dos formas. Tanto a nivel formal, como el jurídico estatal, con un centro y que es ejercido de arriba hacia abajo, pero también como poder disciplinario, que opera como una estructura sin centros o puntos de apoyo, y que se ejerce a lo largo de la base de la sociedad. Éste es el poder predominante en nuestras sociedades y por lo general pasa inadvertido para las personas y en los análisis. Su verdadera solidez se encuentra donde no se piensa. Como apunta Leff (1998) su eficacia e impunidad reside en la capacidad de ocultar sus mecanismos de represión.

Por otro lado, para evitar que estos centros de operación del poder sean cuestionados y develados, se debe recurrir a un discurso legitimador, que le permita obtener obediencia sin necesidad de implementar medidas coercitivas (Girado, 2014). La legitimación tiene un elemento cognoscitivo —de conocimiento— y uno normativo —de valores— (Berger y Luckmann, 1966). De esta manera los grupos en el poder han podido legitimar su posición dominante durante los últimos quinientos años (Wallerstein, 2007). Esta relación, entre las estructuras de poder establecidas y la forma hegemónica de conocimiento es recursiva, y es por ello que ha tomado tal fuerza.

Las estructuras de poder son aceptadas, sin la necesidad de represión, a través de discursos de verdad que, asumidos por las personas como propios a través de las instituciones de su sociedad, legitiman su razón de existir. Por ello, todos los sistemas históricos conocidos se han autoproclamado sucesivamente estar basados en los valores universales (Wallerstein, 2006). La verdad, como explica Naredo (2006), aparece ligada a un sistema de representación social que prioriza ciertos aspectos de la realidad, y por tanto media entre ella y el individuo. En palabras de Wallerstein (199; 149), “nuestro

conocimiento, nuestras verdades, en realidad son creaciones sociales. No son sino una manera, entre otras alternativas, de percibir el mundo.”

Otra de las consecuencias de asumir la verdad como una construcción socialmente condicionada, es que se evidencia, como hace Foucault (1977), su estrecho vínculo con los sistemas de poder que la producen y la mantienen activa y legítima. Así es como el combate por la verdad y la legitimidad de poseer la verdad deja de ser una contienda epistémica y pasa a ser una disputa política, de legitimación.

Habría quien argumente que se puede hablar de esta verdad como construcción social, y de una Verdad –así con mayúscula– con cualidades ontológicas propias, independientes y universales. A nuestro entender esta postura refleja lo que explica Panikkar (2002), en un pensamiento dualista el error y la incertidumbre no tienen cabida, la verdad debe ser objetiva y una. Ahora bien, negar que la verdad sea objetiva, no equivale a afirmar su opuesto contrario, que sea completamente subjetiva –evidenciando de nuevo nuestra falta de herramientas teóricas para manejar conceptos o ideas incluyentes y excluyentes al mismo tiempo–.

Responder a esta cuestión sobrepasa, por supuesto, este trabajo. Por tanto, sólo podemos tomar postura ante ello. Consideramos que esa Verdad, de existir, al menos bajo nuestra condición actual –y seguramente por los siguientes siglos– es inaccesible. Al igual que la cuestión entre la realidad y lo real, ya expuesta, entre las verdades y la Verdad, aún si ésta existiera, estaría fuera de nuestro alcance, como ya anotaba hace más de cien años Henri Poincaré (1905). Por ahora tendremos que conformarnos con verdades, con minúscula y en plural.

Como expusimos, una de las trampas posmodernas de relativizar la verdad, es que esto ha sido también utilizada y promovida por los poderes establecidos para relativizar las consecuencias sociales y ecológicas a nivel global (Naredo, 2006). Sin embargo, consideramos, que estas estructuras de poder, habrían ocupado cualquier estrategia disponible para disolver la responsabilidad de estas consecuencias de la crisis social y ambiental. Lo decimos no como hipótesis, sino como algo que sucede cotidianamente y que no argumenta bajo relatividades posmodernas²⁸.

Por otro lado, estas posturas posmodernas llevan en muchos casos a análisis ingenuos, donde se cambia un positivismo por otro –si antes lo observado *siempre* estaba separado del observador, ahora el observador *siempre* construye lo observado–. Y el riesgo existente, señalado por la crítica a esta postura, es que en estos análisis que tienden a relativizar y complejizarlo todo a tal grado que dejan sin importancia las relaciones de poder y de dominación existentes. Así lo expone Naredo (2006), la banal divulgación de este mensaje, se convierte en el extremo opuesto del realismo ingenuo de la modernidad,

²⁸ Como las justificaciones para defender el *fracking* o los argumentos tecnócratas para explicar por qué, aunque no han funcionado las políticas liberales para la lucha contra la pobreza, debemos tener esperanza en que ahora sí se va a solucionar el problema. Así podríamos exponer diversidad de ejemplos que no se basan en argumentos posmodernos y relativistas.

convirtiéndose en un relativismo igual de ingenuo donde todas las interpretaciones son relatos y caben interpretaciones para todos los gustos.

El ejercicio que hacemos intenta tomar distancia de este relativismo ingenuo, sin dejar la crítica del materialismo moderno y del positivismo en cualquier expresión. Se trata de tomar distancia de la mirada del universalismo europeo que ve una verdad y un camino en todo. Creer que se sabe algo por completo –ya sea lo que sigue después de la muerte, o sobre el origen del universo, o sobre la Verdad– es una arrogancia tremenda (Kumar, 2014), y un despropósito.

Como demuestra Villoro (1982) no puedo saber que algo es verdadero con independencia de mis modos de aprehender esa verdad. Por tanto, juzgar que se sabe implica sólo aceptar que hay razones valoradas como suficientes para una comunidad epistémica –la propia– que validan y ratifican tal saber. Pero esto no implica que no pueda haber otras razones, accesibles a otras comunidades epistémicas, capaces de revocarlo, o de llegar a un saber diferente. El saber total es inalcanzable, sólo puede existir como abstracción utópica; lo único asequible son los saberes, las verdades y las realidades.

Es por ello que hay tantos dominios de existencia como distinciones posibles de las comunidades epistémicas. Esta diversidad de verdades y de realidades es la que Maturana (1966) llama *multiversa*. Por ello hablaremos de la verdad o las verdades, en tanto construcciones sociales, atadas a las distintas culturas y las formas de conocimiento diversas que habitan este mundo. Pero no sólo, sino como hemos mencionado, como parte del juego de poder, como producto de las legitimaciones e imposiciones que las estructuras de poder imperantes en un momento histórico, priorizan y legitiman generando una *política general de verdad* (Foucault, 1977).

Así podemos contextualizar y comprender los regímenes de verdad existentes históricamente. La producción de saber medieval, por ejemplo, estaba ligada a la religión, como ahora lo está a la ciencia. Asimismo, en la época de la conquista de América se privilegió un tipo de conocimiento, fundado en una superioridad a partir de la raza del conquistador, el cual legitimó con argumentos, incluso de índole religioso, ese período histórico. Pero esto no es exclusivo para nada de la modernidad o el universalismo europeo. De igual forma la creación del régimen de verdad del imperio mexicano prehispánico, estaba ligada a la legitimación de la clase gobernante. El triunfo de un tipo de conocimiento, apunta Naredo (2006), responde a la importancia que los núcleos hegemónicos del poder establecido le den a esa representación de la realidad. Por tanto, como es natural, “todo conocimiento está dirigido por intereses y responde a fines concretos” (Villoro, 1982; 253).

Las estructuras de poder del conocimiento determinan qué conocimiento deber ser creado, cómo será almacenado y cómo será comunicado y reproducido (Strange, 1994). Es por ello que Foucault (1977) apunta que no se trata de liberar a la verdad de los sistemas de poder, sino más bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas –sociales, económicas, culturales, educativas– bajo las cuales funciona actualmente.

En este sentido, el esfuerzo de la (des)colonialidad del poder va encaminado a identificar una política del geoconocimiento (Marañón-Pimentel, 2012a). Es decir, ubicar quién produce los conocimientos, cuál es el contexto histórico-social en que se producen y para quién se producen. Las estructuras del saber y de verdad no son neutras (Wallerstein, 2006), y para cambiar la realidad social que experimentamos esta problemática debe ser abordada en nuestros análisis. El poder habita el significado, apunta Arturo Escobar (2008), por ello las luchas por el significado son centrales para la estructuración de la realidad.

Ahora bien, como explica Fasheh (2015), el poder no sólo se define por su capacidad de imponer un régimen de verdad, sino con mayor relevancia, por lo que hace invisible al considerarlo sin valor. Esta distorsión y ocultación de realidades es otros de los presupuestos del ejercicio del poder, dice Santos (2009), lo que implica que mucho de lo que no existe para nuestras sociedades es producido activamente como no existente, o bien como alternativa no creíble a lo que existe. Por ello, continúa, cualquier crítica a la modernidad occidental debe partir del mecanismo fundamental de su reproducción: la reducción de la realidad a lo que existe.

Esto se puede evidenciar en una frase trivial como «en 1492 España descubrió América», cuánta violencia y silenciamiento hay detrás de una afirmación así (Porto-Gonçalves, 2014). Es evidente que para analizar la realidad del mundo actual debemos incorporar el papel histórico del colonialismo. No sólo como proceso de dominación en el mundo físico –colonialidad del poder–, sino también a través del poder ejercido a través de las instituciones sociales y de saber por éste creado –colonialidad del saber–. Las consecuencias del imperialismo europeo primero, y norteamericano después, han sido catastróficas para el Sur global.

A partir de la conquista ibérica de América, se articulan los dos procesos que conformarán la historia del mundo posterior: la modernidad y la colonialidad (Lander, 2012). Así, esta forma de conocimiento moderna, con su régimen de verdad, se impuso en casi todo el mundo a partir de la expansión imperial europea del siglo XVI en adelante. Este colonialismo –aunque los territorios hayan conseguido su independencia formal– sigue vigente a través de las élites políticas e intelectuales imperantes en esos países, quienes siguen imponiendo un tipo de conocimiento mientras se excluyen otros (Rengifo, 2015b). Esto es lo que los descoloniales llaman la colonialidad del saber, que continuó después de la descolonización política y que sigue vigente hasta nuestros días.

En toda colonia, la alteridad y la diferencia, fue vista como inferioridad, y tomó forma a partir de las categorías de sexo, raza y tradición; éstas siguen presentes en las tres figuras que se consideran como subalternas hasta hoy, las mujeres, los salvajes y la naturaleza (Santos, Nunes y Meneses, 2007). La negación de la diversidad y de lo otro es una característica del colonialismo. Por ello explica Bonfil (1994), la cultura y el saber del pueblo dominado es despreciado y negado, y durante siglos se ha trabajado específicamente para cambiarlo o asimilarlo a la cultura, religión y régimen colonial.

Walter Mignolo (2002) explica cómo la colonialidad, si bien tiene mecanismos para operar el poder colonial en todos los niveles, tiene su aspecto fundamental en la colonialidad del saber. Aunque la “era colonial” terminó hace décadas, la hegemonía de la ciencia ha permitido seguir ejerciendo este poder colonial por parte de los mismos actores históricos, reduciendo la comprensión del mundo a la comprensión occidental del mundo (Santos, Nunes y Meneses, 2007).

Y así como se apunta a la trascendencia del colonialismo, se debe sumar lo que probablemente va más al fondo de toda la cuestión que abordamos, el patriarcado, irresponsablemente olvidado por la teoría crítica moderna (Santos, 2000). Como explica Claudia von Werlhof (2015a), el patriarcado tiene más de 5 mil años, es más profundo y antiguo que el capitalismo y la colonia, aunque se nutre de ellos.

Esta dominación sistemática de lo masculino se evidencia en el colonialismo que exponemos, pero se hace patente también en muchas de las alternativas que se construyen actualmente. Esa búsqueda utópica —concluye von Werlhof— de transformar el mundo, la naturaleza y la vida en algo más alto, más noble, más desarrollado o civilizado, está empapada también del mismo patriarcado. Por ello, como nos urge Julieta Paredes (2015), debemos reconocer y evidenciar nuestro colonialismo y patriarcado incorporados, ya sea al hacer análisis teóricos, investigaciones, al echar a andar una organización o un movimiento civil, o cualquier alternativa que queramos emprender.

Con todo lo dicho se hace evidente que la dominación que ejercen las estructuras de poder se reproduce no a través de métodos coercitivos, sino como una red legitimadora de cierta realidad, la cual nos atraviesa. En este sentido no se trata de un sistema de dominación múltiple, sino de una matriz de dominación, que atraviesa todo el tejido social y existe a través de los individuos que conformamos esa sociedad.

Ya Foucault (1977) anotaba que el poder se mete dentro de nosotros y desde ahí nos domina, por ello es que no pesa como fuerza represiva; más bien circula, produce cosas, induce al placer, crea saber, etc. Por ello hay que considerar al poder más como una red productiva, una matriz de dominación, que atraviesa a la sociedad y no como una instancia de dominio y represión.

Ahora bien, como complementa Santos (2009), si bien hay que reconocer este poder disperso, habremos de ver también que no puede ser completamente disperso. Si el poder disciplinario está en todos lados, no está en ninguno. Si no hubiera un principio de jerarquización, no habría marco de emancipación —que es el que buscamos—. Esta concepción, concluye, debe ser tomada con cuidado ya que se presta tanto al voluntarismo ciego o desubicado, como a la pasividad hiperlúcida.

Creemos que este poder establecido tiene sus centros en el patriarcado, en la modernidad y en el ego. Es por ello que nos habitan y los reproducimos, convirtiéndose en poder disciplinario transversal. Es esta consolidación de poder de la que tenemos que buscamos descolonizarnos si pretendemos construir alternativas viables.

2.2.2. Elementos desde la epistemología

En la sección anterior detallamos algunos de los aspectos sociológicos –la cultura, el poder, la colonialidad– que juegan en la construcción y reproducción del conocimiento. Ahora intentaremos exponer algunas de las limitantes o condicionantes que tenemos, en tanto seres humanos, para conocer la realidad. De esta manera podremos cerrar el análisis –sociológico y biológico– sobre el conocimiento que nos permitirá enmarcar los capítulos siguientes.

Conocimiento e ignorancia

Krishnamurti (1984) ya señalaba que no existe un conocimiento completo respecto a nada; la condición limitada y fragmentada del conocimiento, es intrínseca a la experiencia humana. De esta forma, el conocimiento siempre convive con la ignorancia, es parte de la misma moneda. Así lo explica David Orr (2011), la ignorancia humana no es algo que se pueda resolver o combatir, es inherente a su condición de conocer y seguirá aumentando, según el saber siga creciendo también.

Cada vez que se crea conocimiento, se crea ignorancia e incertidumbre también. Esto no debería ser extraño bajo la conciencia de que la realidad, y lo real, es mucho más de lo que nosotros alcanzamos a percibir. Por ello, recuerda Rorty (1997) debemos dejar de lado aquella idea del conocimiento como un intento de representar la realidad.

Ésta, como Humberto Maturana (1996) pone de manifiesto, no puede ser concebida en ausencia del observador. La persona carece de bases operacionales para formular cualquier afirmación acerca de algo –objetos, entidades o relaciones– como si existieran independientemente de lo que hace. Es la conciencia observadora la fuente de la realidad, la cual es generada en la praxis de vivir. La elección entre participar en uno u otro régimen de verdad y realidad, depende del criterio de aceptabilidad en la que la persona se inscribe, y que es un proceso inconsciente y automático, determinado social y culturalmente.

A este orden de ideas se refería Kant (1781; 15) hace siglos ya, al afirmar que “no conocemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas”. Por su parte, Castaneda (1997) explica que el sistema cognitivo occidental nos lleva a movernos a través de ideas preconcebidas, nuestros juicios están basados en algo que siempre es *a priori*. Así, es normal pensar que la antropología ortodoxa es la que se enseña en las aulas, y que la conducta de los chamanes sea ponerse plumas en la cabeza y bailar a los espíritus. Esto se puede evidenciar en cualquier análisis epistémico honesto que hagamos. El conocimiento está precedido de los prejuicios que orientan nuestra comprensión (Giraldo, 2014).

Es por ello que, como recuerda Krishnamurti (1969), la pregunta primera no es cómo librarnos de ese condicionamiento, sino hacernos conscientes de que somos condicionados. Y para hacerlo, es necesario asumir la doble condición del lenguaje humano. Por un lado, es nuestra única herramienta para explicar y comunicar lo

observado; por el otro es la mayor limitante de un conocimiento más profundo, en este sentido somos esclavos de las palabras (Krishnamurti, 2015).

La primera postura es plenamente estudiada por Maturana (1996), no hay forma de referirnos a nada fuera del lenguaje. Nuestra experiencia de vivir está determinada por éste, y de ahí la importancia de estudiar y explicar el lenguaje como fenómeno biológico. Todos los fenómenos son cognoscitivos, pues surgen cuando el observador explica –a través del lenguaje– esa experiencia del fenómeno. Esto constituye a lo observado como una configuración de operaciones consensuadas a partir del lenguaje. Nada podemos decir de lo real en términos ontológicos –continúa– ni siquiera referirnos a ello como algo, porque al hacerlo operamos en el lenguaje, que determina para nosotros la existencia de las cosas. Esto, más que una limitante cognoscitiva, es una condición humana constitutiva.

Las limitaciones que el lenguaje nos da, como la principal forma de mirar la realidad, fueron expuestas durante décadas por Krishnamurti (2015), el acto de nombrar cualquier cosa nos impide mirar el hecho. Si uno ve una flor, la mente inmediatamente le pone la etiqueta-prejuicio de *flor*. En ese momento la mente se distrae y deja de prestar atención completa a la flor, empieza a construir un discurso *sobre la flor*; es bonita, de tal color, con tal aroma, etc. Se nombra, se verbaliza, se simboliza, se estudia. Todo este andamiaje epistémico es en realidad lo que impide realmente conocer la flor, o cualquier hecho de la realidad, en últimas.

Las palabras así se interponen entre el observador y la realidad, limitando su experiencia y su *conocer*, en los términos ya expuestos de Villoro (1982). Entonces, aun la experiencia directa estaría determinada por el lenguaje, precediendo así la vivencia directa. Las propias palabras y conceptos resultan vagos para intentar explicar esta situación.

Algunas limitaciones en la percepción

Pero el lenguaje no es la única limitación en la percepción de la realidad. Brevemente mostraremos algunas otras. Como seres humanos, tenemos limitaciones en esta lectura de la realidad también a nivel biológico. Nuestra experiencia de la realidad está delimitada en primer lugar por los sentidos, que nos permiten experimentar esa *resistencia* de lo real –la realidad–. Los *errores* de percepción, como explica Morin (1999a) nos muestran que nuestro conocimiento no puede ser un espejo fiel del mundo exterior. Podemos hablar al menos de un *error de percepción* –que heredamos de los sentidos– y un *error intelectual* que se da en el proceso de traducir y reconstruir cerebralmente las percepciones y los estímulos codificados por los sentidos.

Por otro lado, continúa Morin, la biología del conocimiento nos muestra que no hay ningún dispositivo cerebral que permita distinguir entre la percepción y la alucinación. Las conexiones y mecanismos de nuestro cerebro se activan de la misma forma sin importar si se trata de algo imaginario o de la experiencia de la realidad, si es un sueño o la vigilia.

Para Maturana (1996) esta limitación es parte constitutiva de los seres vivientes, y no tiene que ver con una limitación de las distintas formas de conocimiento. Y por tanto debe ser reconocida para cuestionar cualquier *certeza* perceptiva. Poner en duda la validez operacional –en el dominio biológico– entre ilusión y percepción, es poner en duda la validez ontológica de cualquier noción de objetividad dentro del conocimiento, lo cual expondremos en breve.

Hay ciertas limitantes del conocimiento que son cualitativas, y por tanto no son superables con mayores cantidades de investigación, con mejores metodologías o con mayor precisión de los instrumentos de medición (Santos, 2009). En nuestra acción de conocer el mundo imponemos categorías y conceptos al mundo en sí, esto nos permite hacerlo inteligible para cada individuo observador; y justamente eso nos lleva a conocer realidades distintas, nadie puede pretender conocer lo real (Morin, 2004).

Por ahora cabe redondear que, con estas *imperfecciones epistemológicas* –inherentes a nuestro ser social y a nuestra condición biológica humana– nos lanzamos a *conocer* y descifrar el mundo. Así vamos construyendo teorías y leyes, olvidando que éstas no son más que convenciones sociales construidas por los mismos seres humanos (Mirowski, 1988). Asumiendo todo esto podemos contextualizar algunas paradojas a las que se ha enfrentado la física cuántica, como el hecho de que una partícula pueda manifestarse como *onda* o como *partícula*; o que esta misma pueda estar en dos lugares distintos al mismo tiempo; o que parezca incluso que puede retroceder en el tiempo.

Ni las partículas, ni las ondas, ni el espacio, ni el tiempo –por nombrar algunas categorías– tienen una condición ontológica propia. Podríamos decir que no existen –o al menos no podemos asegurarlo– como tal, son fenómenos que están ahí y de los cuales percibimos sólo una pequeña fracción, aquello que resiste a nuestra experiencia –directa o indirecta–. Y con esta minúscula porción de lo real, la categorizamos, etiquetamos, conceptualizamos, etc., para volverla inteligible a nuestro conocimiento, coherente con nuestra visión del mundo. Nuestras ideas y teorías traducen la realidad, es por ello que “nuestra realidad no es otra que nuestra idea de realidad” (Morin, 1999a; 42).

Esto se debe a que, como ha estudiado Maturana (1996), todas las cosas son entidades cognoscitivas, así como cualquier cosa que afirmemos sobre nuestra vida o el mundo físico. Cualquier explicación del observador está ligada ontológicamente al proceso de observación, a la praxis de vivir con la cual el sujeto construye la realidad. Esto, como explica Riechmann (2004), merma el deseo moderno y patriarcal de conocerlo todo a través de dominarlo; presos de las concepciones teóricas de cada época, siempre habrá hechos acerca de las cosas y la realidad que nunca conoceremos.

La subjetividad de la realidad

Dicho todo esto se pierde, por supuesto, toda noción o aspiración a la objetividad. Si ya no podemos separar al observador de lo que observa, y nuestro cerebro parece reaccionar de la misma forma ante la alucinación que ante la realidad, ya no podemos

hablar de objetividad alguna. Claro, esta objetividad socialmente supone la coincidencia de una comunidad epistémica, que la valida y legitima como tal (Villoro, 1982). En este sentido hablaríamos de objetividad como acuerdo de subjetividades afines, y, por tanto, es producto y presupuesto de la vida humana (Hinkelammert, 2003).

Comprender esta cuestión nos permitiría abordar los desacuerdos de interpretación que se generan entre distintos observadores, al descubrir que ambas partes están operando en diferentes dominios de realidad –y por tanto experimentando realidades distintas–. El desacuerdo cesará solamente si comienzan a operar en el mismo (Maturana, 1996), o bien tendrá que ser gestionado como una práctica intercultural inherente a la humanidad, para lo cual es de mucha utilidad partir de este marco epistémico-ontológico. Lo que queda claro es que no podemos considerar la objetividad como criterio único de verdad (Panikkar, 2002).

Para hacer frente a esto, Maturana (1996) distingue entre la «objetividad sin paréntesis», la cual asume las lecturas convencionales de la realidad que vimos –supone que las cosas existen ontológicamente con independencia del observador–. Esta objetividad impone la *unidad*, como la realidad ontológica última, y la cual tendría una condición de existencia propia. A diferencia, la «objetividad entre paréntesis», es en la que

“me doy cuenta de que en la experiencia no puedo distinguir entre ilusión y percepción; me doy cuenta también de que ésta es una condición propia del observador como ser vivo, y de que un conjunto de observadores tampoco puede hacer tal distinción. Por esto decido no pretender que puedo validar mi explicar haciendo referencia a una realidad externa e independiente de mí y de mi quehacer como observador.” (Maturana, 1966; 188)

De esta forma, habremos de aceptar que de la misma forma como el tiempo y la materia no son independientes del espacio, no podemos hablar de ningún tipo de conocimiento, concepto, argumentación –o incluso dominio de realidad– que sea independiente de la praxis de vivir del observador.

En esta investigación, con las complejidades y contradicciones que conlleva, intentamos partir de un enfoque como el de esta objetividad entre paréntesis.

2.3. El porqué de todo esto

“Cuando nuestra mirada sobre el mundo cambia, el mundo cambia. La realidad no es sólo multidimensional sino también multireferencial”.

Basarab Nicolescu (1996)

Los motivos para realizar toda esta reflexión, no son sólo de curiosidad intelectual. Estamos convencidos de que la mayoría de alternativas al modelo hegemónico, siguen enmarcadas y enraizadas dentro de la misma concepción de realidad, asumiendo una objetividad sin paréntesis. Esto, ya hemos dicho, conlleva a interpretaciones, conclusiones, prácticas y dominios de realidad diferentes. Si asumimos la profundidad de la problemática global de estos inicios de milenio, este tipo de análisis serán necesarios para recontextualizar nuestros horizontes alternativos.

Sin un cambio en nuestra interpretación de la realidad, en nuestra conciencia y, por tanto, en nuestra forma de vivir y experimentar el mundo, podremos seguir construyendo versiones del mundo alternativas, pero que llegarán, más temprano que tarde, a ser versiones alternativas de las mismas barreras y problemáticas que esta visión moderna genera. Realizar este pequeño análisis epistémico-ontológico es una de las implicaciones de intentar realizar esta investigación con la profundidad que se le atribuye a nuestra coyuntura histórica.

Sobre lo que alcanzamos a ver de la realidad

Como hemos visto, podemos aspirar a muy poco en una lectura y representación fiel de la realidad. Nada de lo que digamos de la naturaleza del universo puede tomarse como verdad absoluta, ningún pensamiento puede ser capaz de encapsular la inmensidad de la totalidad (Tolle, 2015). Pero no poder abarcarlo todo, tampoco implica lo contrario. Algo podemos alcanzar a comprender de la naturaleza de la realidad.

Una de sus manifestaciones, como ya fue expuesto, es su naturaleza participativa, en tanto fenómeno dependiente de quien la percibe, vive u observa. Esta idea, como explica Giraldo (2014) se encontraba ya desde hace milenios en el budismo, en la tradición *madhyamaka* de la India del siglo II, y en Occidente hasta mucho después con autores como Heidegger, James y Husserl.

En el conocimiento occidental este hecho se manifestó en los estudios de sociólogos y antropólogos –al darse cuenta que, en sus etnografías, ellos, como observadores, eran parte activa generadora de la realidad que pretendían estudiar– y para los físicos –al evidenciarse que las partículas subatómicas tienen diferentes comportamientos cuando son observadas que cuando no lo son–.

El estudio de la física cuántica también apunta hacia una naturaleza participativa de la realidad. En el mundo cuántico es imposible separar al observador de la realidad. Como explica Capra (1975), el científico decide cómo hará la observación y la medición de las partículas, y esto misma determinará las propiedades de las mismas; si se modifican las características del experimento, las propiedades del objeto observado también cambiarán. Y así como en la microfísica el observador perturba al objeto —el cual a su vez perturba su percepción— así las nociones de sujeto y objeto son perturbadas una por la otra (Morin, 1990). El físico sabe que su observación no refleja la naturaleza del universo, sino que con ella determina, por así decirlo, la naturaleza del universo dentro de su dominio de existencia.

Asumir estas implicaciones no es sencillo, pero no por ello se debe abandonar la empresa. Esta dificultad se presenta en mayor medida para la tradición occidental, que supone un mundo exterior preexistente a nuestra interacción. Para el budismo en cambio, como anota Escobar (2016b), la noción del co-surgimiento dependiente —retomado como el concepto de *emergencia* en los estudios de la complejidad— es muestra de esta co-creación de la realidad.

Nuestra percepción del mundo es reflejo de nuestro estado de conciencia, creamos el mundo que habitamos (Tolle, 2001). Podemos decir que el pensamiento como proceso epistémico humano influye y co-crea el mundo que experimenta. En términos de Feyerabend (1982), nuestras actividades epistémicas ejercen una influencia decisiva incluso en las piezas más sólidas del aparato cosmológico. El sujeto es en sí mismo sujeto, objeto, el mundo y la realidad.

Es importante asumir esto ya que, como hacía notar Heisenberg, “lo que nosotros observamos no es la naturaleza misma, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de interrogación” (citado en Capra, 1975; 191). La realidad contesta en la lengua y forma en la que se le pregunte. Hay muchos ejemplos —como la forma de entender el poder, o de mirar los problemas sociales, o moleculares— de cómo diferentes enfoques o formas de ver la realidad, nos llevan a diferentes conclusiones, y, literalmente, provoca que la realidad se comporte de forma distinta (Capra, 2014a).

Sin embargo, y para no caer en el contrario de querer construir un nuevo *positivismo* —basado ahora en una realidad participativa y dependiente del observador— habremos de asumir, como hace Nicolescu (2010), que es admisible asignar alguna dimensión ontológica a la realidad. Ésta no puede ser *sólo* una construcción social, como acuerdo intersubjetivo de una colectividad. Para este autor, la realidad tiene que tener una dimensión trans-subjetiva. No puede ser ni meramente objetiva, pero tampoco su opuesto contrario, meramente subjetiva.

Si generalmente se asume a las personas como «cámaras fotográficas» que captan lo que está pasando allá afuera, el otro extremo propone ubicarnos como «proyectores» que iluminan una superficie en blanco —la realidad— sobre la que sólo aparecerá lo que sobre ella se proyecte. No pretendemos aquí caer en ninguno de los dos extremos, y mucho menos resolver la cuestión.

La realidad tiene un componente ontológico de lo real (Nicolescu, 2010), pero no podemos estar seguros hasta qué punto. Tampoco podemos ubicar hasta dónde es solamente una construcción humana. Sabemos que las dos proposiciones tienen un componente de verdad, y la trampa está en caer en la “o” excluyente que mencionamos antes. Partir de la “y” incluyente nos permite asumir ambas posturas, y ubicar así la realidad como diálogo. Mientras humanos, seguiremos sujetos a experimentarla en nuestra práctica de vida, en primera persona. Por ello la realidad se trata más bien de una especie de bucle epistémico-ontológico (Pigem, 2015), en el cual la realidad es tanto una construcción del observador, como una manifestación de lo real. Somos participantes del mundo, inmersos en las corrientes de un mundo en formación y creación (Escobar, 2016b).

Estas ideas aquí delineadas se desapegan de la idea de un mundo, un universo, y apuntan a lo que Escobar (2016a) llama *pluriverso*, en términos de la vivencia de realidades ontológicamente distintas. A este fenómeno Maturana (1996) le llama *multiversa*, como la existencia de diferentes, e igualmente legítimas (aunque no igualmente deseables), explicaciones y experiencias de la realidad.

Bajo estos marcos podríamos entender lo que Grimaldo Rengifo (2015b) señala, para las comunidades andinas, los espíritus y guardianes del monte o del agua, no son inmateriales, se hacen patentes y evidentes para su sensibilidad, en su experiencia de vivir. Es decir, que sería perfectamente normal que los andinos pudieran percibir y experimentar a los espíritus y guardianes en un mismo momento y lugar donde un occidental no vería nada de esto.

Esto es fácil de imaginar, como invita Pigem (2009), si toda una cultura, durante generaciones, se dedicara a contemplar el mundo de una cierta forma, el mundo y la realidad de dicha cultura se manifestará efectivamente de esta forma. Así el mundo de la sociedad industrial se manifiesta material y objetivo, mientras el andino se muestra inmaterial e intersubjetivo. En cualquiera de los dos casos –ya que ambas interpretaciones son culturales e incompletas– cada mundo seguirá viéndose así hasta que la práctica empieza a hacer evidentes contradicciones y problemas que invitan a un cambio paradigmático.

Esto mismo explica Edward Sapir al decir que "los mundos en que viven sociedades diferentes son mundos distintos y no meramente el mismo mundo con diferentes rótulos" (citado en Rengifo, 2015b; 44). Al ubicarnos en este régimen de explicación, aceptamos que hay muchos dominios de realidad válidos, y que las conclusiones de cada uno de ellos no pueden por tanto exigir obediencia cognoscitiva ni de cualquier otro tipo (Maturana, 1996).

Comprender esto es fundamental para poder contextualizar lo que Arturo Escobar (2016c) llama conflictos ontológicos. Éstos se dan en el enfrentamiento entre defensores de los megaproyectos impulsados por la sociedad industrial –minería, presas, carreteras, etc.– y los pobladores originales de los territorios que se ven afectados por estos proyectos. Son conflictos, naturalmente, por el antagonismo de las posturas. Son

ontológicos ya que las partes enfrentadas no sólo es que no estén de acuerdo, más bien es que están operando bajo regímenes de interpretación distintos, determinando así realidades literalmente diferentes. Éstas se pretenden abordar, como si estuvieran experimentando y hablando de la misma. El problema se torna ininteligible de raíz para ambas partes. La realidad que experimentan unos y otros es radicalmente distinta y de ahí surge la imposibilidad de comprenderse. Sin considerar esto, el intento de dialogar o de llegar a acuerdos seguirá siendo un mero despropósito.

¿Para qué todo esto?

Estos conceptos de verdad, conocimiento, realidad, objetividad —otrora tomados como dados— han dejado de proveernos un piso firme para la construcción de análisis, teorías, categorías e ideas. Es por tanto que debemos tenerlas presentes al pretender realizar cualquier trabajo de investigación. Así toma más sentido lo ya dicho, que lo que existe no agota las posibilidades de existencia. Y esta cuestión es fundamental para hacer un análisis sobre las alternativas a un sistema hegemónico. Las personas, grupos sociales y movimientos no conformes “por un lado, rechazan aceptar lo que existe sólo porque existe, y, por otro, están convencidos que lo que no existe contiene un amplísimo campo de posibilidades” (Santos, 2000; 391).

Así pues, por más ilusiones que nos hagamos, nuestro conocimiento nunca será reflejo exacto de la realidad; nunca sabremos todo ni podremos todo (Riechmann, 2004; Duval, 2005). Sin embargo, a ciertos acuerdos e instituciones podremos llegar para no tener que estar cuestionando la veracidad de todo lo observado y percibido. Como explica Villoro (1982), si en cada situación tuviera que dudar y ponerla a prueba, nuestras acciones serían torpes e ineficaces. La vida cotidiana exige dar por suficientes, aunque no lo sean, razones, creencias y conclusiones, que guían nuestra práctica.

Este ejercicio, aparte de un reflejo de cordura, es realizado, consciente o inconscientemente por todos los seres humanos. Damos por ciertas de manera previa, cosas, ideas, conceptos, relaciones, personas, saberes; que con un análisis más profundo se desvanecen como condiciones de la realidad. Sin embargo, para construir alternativas, acciones, proyectos, cambios, necesitamos partir de esos supuestos que nos permitan experimentar una realidad medianamente coherente. Es por eso que el ejercicio no está en trascender las ideas aquí presentadas y lograr así un hipotético conocimiento perfecto —o *desconocimiento* perfecto— sino en evidenciar y poner sobre la mesa estos argumentos, para poder considerarlos y traerlos a colación en los momentos que la rutina o la experiencia nos lleve a querer tomarlos por sentado de nueva cuenta.

La exigencia histórica de imaginar y construir alternativas pertinentes a la situación actual, es la que nos obliga a realizar este ejercicio con los pies en la tierra. Si, como sugería Aristóteles, sólo buscáramos el saber por el placer de la contemplación, no habría razones para preferir el conocimiento verdadero sobre la ilusión de conocer; son las exigencias de la acción las que nos obligan a buscar y preferir un saber apegado a la realidad de uno imaginario e ilusorio (Villoro, 1982). Estamos condenados a un

pensamiento incierto, sí, acribillado de agujeros, en el que ningún juicio puede tener fundamento absoluto de incertidumbre, explica Morin (1990), sin embargo, somos capaces de pensar en condiciones dramáticas. Históricamente la humanidad, con poco, ha logrado construir mucho.

La sociología, la psicología o la física cuántica, no se han detenido al evidenciar que el efecto del observador determina el objeto observado —siendo que esto puede llevar a una relativización importante de su área de estudio—. De igual forma esperamos que la economía o la medicina sean capaces de incorporarlo algún día. Evidenciar estas condiciones epistemológicas no tiene por qué llevarnos a la parálisis o la relativización absoluta. Por supuesto que sí complejiza la cuestión, y que implica realizar un ejercicio intelectual honesto, en el que podamos partir de lo aquí expuesto. Es por ello que aquí se toma una postura que asume que nuestra cultura, nuestros valores, nuestra percepción de la realidad, van a moldear y determinar aquello que pretendemos analizar o estudiar, ya sea una partícula subatómica, la pobreza global, el comportamiento de la luna o la institucionalización de la economía y el desarrollo. Es la objetividad entre paréntesis a la que se refiere Maturana (1996).

Otra de las conclusiones que se desprenden de este somero análisis es que, como detalla Panikkar (2002), el pensamiento, la meditación y la teoría son acciones humanas que no están desvinculadas de ninguna forma de la acción; es preciso superar ya la falsa dicotomía entre pensamiento y acción. Esto se explicará más a fondo en el capítulo sobre las alternativas, pero baste señalar ahora que, con lo expuesto, tenemos suficientes motivos para sugerir que la acción observadora del sujeto, no es pasiva sino activa, ya que con esa experiencia interviene o co-crea la realidad que después experimentará como externa u objetiva, y que le lleva a una praxis de vivir particular.

Así pues, el orden social que vivimos actualmente, debe ser asumido no como una condición dada por las veredas históricas que hasta aquí nos han traído, sino como una construcción social activa. Entonces, como insiste Feyerabend (1982), el orden social de la realidad se moldea a través de las percepciones y preconceptos de las teorías, ideologías e intereses sociales. Y es por eso que estas ideas, generalmente desatendidas, sobre generar un cambio en la realidad a partir de un cambio en nuestra mirada de la misma, empiezan a hacer un poco más de sentido. Así lo veremos en los siguientes capítulos, con la creación e institucionalización del *homo economicus*, de la idea de progreso, del desarrollo, de la economía y la ciencia.

Estas instituciones se han convertido en parte fundamental de las sociedades modernas e industriales. Como explica Illich (1971), su funcionamiento ayuda a crear *certezas* que permiten el funcionamiento de la sociedad. Pero que al ser tomadas tan seriamente terminan por limitar la imaginación e imponen un imaginario y un orden establecido. Tan fuerte es el poder de las instituciones que hemos creado, continúa Illich (1974), que modelan no sólo nuestras preferencias y aspiraciones, son también nuestra imaginación de lo posible. Es difícil ya imaginar el transporte sin coches y aviones, el sanar sin hospitales y doctores profesionales, el aprender sin escuelas, etc. Hemos

limitado nuestra visión del mundo a los marcos de nuestras instituciones y somos ahora sus prisioneros.

Es por ello que para pensar e imaginar las alternativas que busquemos, debemos primero realizar un esfuerzo consciente de descolonización. En palabras de Munir Fasheh (2015; 14),

“Así como necesitamos desintoxicarnos para eliminar las sustancias tóxicas y dañinas de nuestros cuerpos debido a comidas procesadas y fabricadas, de igual manera requerimos la *desintoxicación* para eliminar palabras, ideas, convicciones y percepciones dañinas de nuestras mentes debido al conocimiento procesado y fabricado.”

Si las personas y las sociedades no se descolonizan se seguirá reproduciendo la colonialidad del ser a través de la colonización del saber, que es el propio yugo opresor (López, 2010). La salida está en el intento de pensar distinto, de mantener imaginarios utópicos y de reconstruir nuestras memorias en nuestros propios términos, el esfuerzo es ya en sí parte de una rebeldía descolonizadora (Ceceña, 2012).

La transición paradigmática, como detalla Santos (2000), que habremos de llevar a cabo debe ser doble: epistemológica y social. Recordando que la separación entre teoría y praxis es más bien ilusoria, podemos comprender que una forma alternativa de conocimiento generará, por sí misma, prácticas sociales alternativas. Pero no se trata de una primero y otra después. Las prácticas sociales distintas generarán, también, conocimientos adecuados y pertinentes a su actuar. No estamos hablando sobre la validez o pertinencia de conocimientos alternativos, sino sobre la existencia de percepciones de la realidad alternativas y, por tanto, de distintas realidades existentes en sí mismas.

Ante esta situación, se debe asumir lo que insisten autores como Boaventura de Sousa Santos (2009, 2012a), sobre la imposibilidad de contar con una teoría general o universal de las cosas. La complejidad y diversidad del mundo, de conocimientos, de verdades y de realidades no hacen posible contar con una teoría que pueda explicarlo todo –ni en el mundo físico ni en el social–. Los fenómenos sociales son culturalmente determinados y los físicos no pueden desligarse del acto de observación humana.

Todo intento por generalizar una descripción fracasará en su debido plazo. Esto porque el resultado depende de cosas *objetivas* –entendida como objetividad entre paréntesis– y *subjetivas*. Éstas pueden ser estables por largos períodos de tiempo, dando la impresión de tener una condición objetiva –sin paréntesis–. Pero no es más que una ilusión temporal, no por ello podemos asegurar que tengamos una ley universal (Feyerabend, 1984). Por tanto, no es posible una epistemología, una teoría, un conocimiento o una ley general o universal. El proceso de transición en el que estamos enfrascados nos invita a asumir la problemática bajo esta premisa (Santos, 2009).

Así pues, intentando asumir la complejidad y la trascendencia de los elementos y premisas aquí detallados, podemos continuar con el análisis sobre la crisis de la sociedad moderno-industrial, y posteriormente con el análisis de las alternativas que se vislumbran.

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	Yomol A'tel La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

3. Crisis de la cosmogonía hegemónica

“Estamos a la vez dentro y fuera de la naturaleza. Somos seres a la vez cósmicos, físicos, biológicos, culturales, cerebrales, espirituales... Somos hijos del cosmos, pero por causa de nuestra misma humanidad, de nuestra cultura, de nuestro espíritu, de nuestra conciencia, nos hemos vuelto extranjeros en este cosmos (...) Nuestro pensamiento, nuestra conciencia, que nos hacen conocer este mundo físico, nos alejan de él otro tanto. El mismo hecho de considerar racional y científicamente el universo nos separa de él.”

Edgar Morin (1999b)

La reflexión epistémico-ontológica que realizamos el capítulo anterior, nos permitirá dar un abordaje distinto a este capítulo. Generalmente la crítica, sea económica, política e incluso epistémica queda desvinculada de este tipo de reflexiones, por considerarse que deberían de entrar en otro saco, disciplina o estudio –ya que desde el conocimiento moderno se debe estudiar todo por partes–. Corriendo el riesgo de realizar un análisis en espiral que pueda parecer redundante, haremos el intento de ir vinculando los motivos de toda esta crítica a este nivel de profundidad, ya que, como veremos, es en estos terrenos donde podremos encontrar algunas de las respuestas que estamos buscando. Antes de comenzar el ejercicio son pertinentes algunos comentarios, a modo de introducción, de lo que expondremos.

En este capítulo realizaremos un recorrido crítico sobre algunas de las instituciones occidentales e industriales que consideramos han jugado un papel protagónico en la crisis civilizatoria que evidenciamos en el mundo. Permitirnos hablar de ello, como narra Zibechi (2015) implica ir a lo más profundo. Hacia allá intentamos ir.

Ya en la introducción hemos expuesto la delicada situación a la que nos ha traído esta crisis, que se evidencia en cualquier análisis social honesto que se realice. Los problemas que observamos a nivel global –como la pobreza, la hambruna, el calentamiento global, la contaminación, la crisis ambiental, etc.– son síntomas de una crisis de fondo. Si no atajamos esta situación con su debida profundidad –como veremos– nada lograremos cambiar. Seguiremos atacando los síntomas y no las causas. Toda esta situación tiene raíces muy antiguas, y explorarlas será necesario para preguntarnos y cuestionarnos sobre las alternativas.

Vivimos tiempos de insatisfacción generalizada, atinaba en señalar Illich (1978), hace cuatro décadas ya. Entre los pobres crece el hambre, entre los ricos el miedo. Los primeros reclaman al sistema industrial mayor industrialización y productos para satisfacer su necesidad de alimento. Los ricos le demandan a éste mayor seguridad, que le permita proteger su bienestar y situación. Así, mientras el poder se polariza, la insatisfacción se generaliza.

Es pues necesario realizar lecturas y análisis radicales de la situación. Es necesario reconocer que esta profunda problemática se da en prácticamente todas las áreas de la vida y el quehacer humano del proyecto occidental. Por eso, las alternativas y propuestas que construyamos tienen que atender a todas estas áreas. Como es evidente, en esta investigación no podremos abordarlas todas, pero sí analizaremos varias de ellas, de forma que nos permitan hacer nuestro recorrido hacia lo profundo de esta crisis.

Es por ello que se podría leer este capítulo en un intento, como decía Rabinow (1986), por antropologizar la cultura occidental. Lo normal es que los *objetos* de estudio de la antropología sean los pueblos indígenas, campesinos, pobres, minorías, etc., y se les estudia para comprenderles, en teoría. El esfuerzo aquí es al contrario, es el de mostrar lo extraño o lo particular de esta sociedad moderna, la cual se pretende universal y verdadera –es por esto que ella misma no se somete a su propio análisis antropológico–. Debemos desnudar toda esta estructura moderna-industrial-patriarcal, el ejercicio mismo

nos permitirá ir obteniendo pistas sobre por dónde podríamos imaginar las soluciones o alternativas posibles.

En este mismo sentido Latouche (1996) defendía en que, si desde la sociedad occidental realmente quisiéramos hacer *algo* para mejorar la situación en el mundo, habríamos de invitar a *expertos* de las culturas no modernas –indígenas, orientales, campesinas, originarias– para que nos ayuden a bosquejar la lista de deficiencias que el mundo desarrollado padece, como por ejemplo la soledad, depresión, neurosis, tensión, inseguridad, violencia, competitividad, egoísmo, etc.

Si bien no somos ni expertos, ni provenimos de ninguna cultura indígena, éste es uno de los intentos que intentaremos realizar. Aun siendo parte de esta modernidad, la convivencia y el trabajo con personas y comunidades de pueblos con otras raíces, sobre todo mesoamericanas. Todo encuentro intercultural –para quien se lo permite– es como mirarse en un espejo; las diferencias son tan grandes y marcadas, que el encuentro nos confronta con nuestra propia forma de ser, habitar, pensar y vivir el mundo. Así lo hemos experimentado y esto nos ha permitido un enfoque distinto de la cultura propia, por ello, desde un meta-punto de vista, en términos de Morin (1990), intentaremos mirar desde otros lados, ejercicio que nos permitirá observar críticamente algunas cuestiones de toda esta cosmovisión moderna y occidental. Este ejercicio de caracterización del paradigma dominante arroja por sí mismo luz sobre los elementos que necesitaremos para construir las alternativas (Santos, 2009).

Defendemos que esto es necesario ya que hemos evidenciado las temáticas y el abordaje que de estos temas se hacen en los organismos internacionales. El discurso sigue siendo del estilo, *con más de lo mismo ahora sí lo vamos a resolver*. Mientras en 1972, en la Cumbre de la Tierra de Estocolmo, se ligaba el deterioro ambiental con la producción industrial y la explotación del medio ambiente, para la Cumbre de 1992 en Río, ya sólo se hablaba de preservar la calidad del medio ambiente mediante legislación e instrumentos económicos.

Esta idea de que, con más crecimiento económico, más desarrollo y más progreso, lograremos salir de la situación en lo que estos mismos nos han metido, está ampliamente difundida. Así, en los debates internacionales no se pone en cuestión en ningún momento, la pertinencia o la conveniencia del desarrollo, de la economía de mercado, etc. Se habla, eso sí, de *economía verde*²⁹, *desarrollo humano*, *educación integral* y otros adjetivos

²⁹ Entendemos esta economía verde como la propuesta de operativización que se basa en la metodología y el estudio de la economía ambiental. El término de *economía verde* ha sido adoptado por la ONU (2009) como modelo a impulsar dentro del desarrollo sustentable que busca.

Por ello, a lo largo del documento, nos referiremos tanto a la economía ambiental y a la economía verde casi como sinónimos; el marco de referencia de la primera es lo que permite postular la segunda.

paliativos que buscan salvar los conceptos modernos con *apellidos* que hagan más amigables estos términos.

El análisis lo comenzaremos con la economía, ciencia que, como recuerda Pigem (2013), tiene un impacto muy grande en la vida de las personas. Con sus elegantes y sofisticadas ecuaciones realiza análisis matemáticos brillantes, pero con completa desconexión de la realidad. Un análisis cauto nos muestra la irracionalidad y el pensamiento esquizofrénico que le sirve de base. Esta rama del pensamiento se ha vuelto demasiado importante como para dejarla sólo a los economistas, concluye.

Para Leff (2008b) ningún otro paradigma científico construye y destruye el mundo de manera tan contundente como la economía. Esta ciencia, como señala Santos (2009), es la que más esfuerzos para reivindicar su privilegio de regular *científicamente* a la sociedad, es por eso que se debe hacer el esfuerzo por cuestionar la representación distorsionada de la realidad en la que este estudio está incurriendo.

Creemos que es sumamente sospechoso que la ciencia que más impacta nuestras vidas a nivel social tenga una lectura de la realidad tan limitada y fragmentada. Esto sólo lo podremos comprender incorporando la lectura política y de poder, en tanto su influencia en la disposición y perpetuación de un cierto tipo de conocimiento económico. Situación que nos ha llevado, como explica Boff (2013) de una economía de mercado a ser una sociedad de mercado.

Esta economía, como explica Escobar (2007) es la que impregnó toda la práctica del desarrollo. El mundo *subdesarrollado*, colocado *allá afuera* para estudiarse, intervenir y desarrollarse con el *apoyo* de los países más adelantados. Esta metáfora del desarrollo goza de una aceptación tal que se ha convertido en parte de la religión moderna (Wallerstein, 1991; Rist, 2002). Éste es defendido, promovido y buscado tanto por los tecnócratas de los bancos centrales, directores de empresas, regímenes nacionales de izquierdas y revolucionarios que buscan imponer un nuevo régimen social que ahora sí logre este tan ansiado estado desarrollado.

Tanto la economía como el desarrollo están íntimamente vinculados y el uno presupone al otro. Entre ellos legitiman sus sentidos epistemológicos, analíticos y simbólicos porque provienen de la modernidad, de la idea de progreso y la promesa emancipatoria de la liberación de la escasez. Es por ello que para poder evidenciar el análisis sobre estas instituciones tendremos que ir más profundo, a la forma de conocimiento, aprendizaje y saber de la cultura occidental, liderado por la ciencia.

A esto nos referiremos como el paradigma epistémico hegemónico, como la forma de conocer el mundo, moderna e industrial, que junto con su cultura se ha globalizado en el mundo y se ha impuesto en la mayor parte del globo. Este paradigma nos ha traído, como explica Leff (1998, 2000) a conclusiones como que debemos de buscar un crecimiento sin límites, basado en una racionalidad científica, tecnológica y económica. Su potente capacidad transformadora desconoce la organización compleja ecosistémica del planeta y por tanto es lo que nos ha llevado a conformar un sistema global insustentable.

Por lo tanto, el problema de la crisis ambiental y la sustentabilidad –continúa– vienen a cuestionar la racionalidad, los soportes ideológicos y el paradigma que ha impulsado este proyecto moderno, así como a las bases ontológicas y epistemológicas propias de esta cosmovisión occidental. En este sentido la crisis ambiental es, en sí misma, la crisis del conocimiento hegemónico. Es por ello, concluye Leff, que la pregunta por la sustentabilidad se presenta como un problema sobre el sentido de la existencia para la sociedad moderna.

Entrar en estas temáticas incurre forzosamente en el estudio crítico de la ciencia como tradición epistémica. Esto generalmente no es bien recibido dentro de la academia y el propio estudio científico, que lo considera una postura subversiva que no reconoce el valor de la ciencia como conocimiento certero (Wilson, 1998). Sin embargo, es esta cerrazón –a cuestionarla, a estudiarla críticamente y a abrir sus postulados no como inválidos, sino como *inválidos universalmente*– la que justamente oculta el juego de poder que le implica, y mantiene su hegemonía como única interpretación válida y verdadera de la realidad.

Este poder, como expusimos anteriormente, no funciona a través de la represión sino vía la normalización generada por un control en la creación, difusión y reproducción del conocimiento (Escobar, 2007). Esto, como explica Susan Strange (1994) va asentándose en una forma de poder estructural, que permite modelar y determinar las estructuras globales, de manera que éstas, en su funcionamiento rutinario, perpetúen y reproduzcan esas condiciones que generan la desigualdad en términos de poder.

Dentro de esta perspectiva, continúa la autora, podemos evitar la distinción convencional entre poder económico, poder político, poder epistemológico, etc., ya que éstos están completamente vinculados, se nutren y alimentan uno a otro. Este enfoque de poder estructural, como lo define Strange (1988) es el que intentaremos seguir durante el análisis. Esta aproximación, creemos, es la que mejor permite realizar un análisis transversal y estructural sobre las formas en que la dominación y el poder coercitivo naturalizado se han producido y reproducido a nivel global.

El acompañamiento de este análisis político es sumamente necesario ya que sin éste los fenómenos que intentamos estudiar quedan incompletos y por tanto las soluciones y propuestas que se den estarán lejos de serlo, como sucede en el caso de la economía o del desarrollo. Como explica Strange (1994), se debe considerar de entrada que es normal que estas estructuras sociales que se han hecho de poder, vayan a hacer todo lo posible a su alcance para mantener su posición privilegiada.

Pero esto no opera sólo para las estructuras sociales, políticas, educativas, etc. Este poder, como ya señalaba Foucault (1975) atraviesa a la sociedad y opera no sólo desde fuera de nosotros, sino desde dentro. En este sentido el análisis de poder deberá ser extendido hasta los niveles más profundos que veremos, el del patriarcado incorporado –que reproducimos– y el del ego, como la mente pensante, con la que nos hemos identificado y que ejerce el poder y el dominio absoluto sobre la mayoría de los seres humanos. Así lo iremos viendo en este recorrido que nos llevará de la economía y la

escasez, al desarrollo y el progreso, a la ciencia y la modernidad, y finalmente al patriarcado y a la mente egotista. Sabiendo de la imposibilidad de realizar un análisis completo y cabal de esta diversidad de temas, iremos exponiéndolos en términos demostrativos, como expresiones y formas que toma este ego moderno patriarcal en nuestra vida y en nuestro mundo.

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización
	Yomol A'tel	Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

3.1. Sobre la economía

“Tal como no hay que ser un experto militar para juzgar los desastres de la guerra, no es necesaria una cátedra de economía para juzgar los desastres que la economía genera. La economía se ha vuelto demasiado importante para dejarla en manos de los economistas”

Jordi Pigem (2013)

En esta sección realizaremos un análisis crítico de la economía como institución moderna, la cual se alió con el capitalismo y las estructuras de poder hegemónicas nacidas en el período de la posguerra. Este proceso resultó en un cierto tipo de organización de la producción y el intercambio de productos, bienes y servicios, proceso inherente a todas las sociedades –como uno de los *quehaceres* que hacemos los humanos–. Sin embargo, no todas las culturas dan la misma respuesta a la forma de llevar esto a cabo. Estudiaremos pues, la moderno-industrial, que se ha convertido en hegemónica y se ha impuesto –junto con el desarrollo y la ciencia, como veremos– alrededor del mundo.

Sin duda que no toda la práctica de la economía y su estudio está inscrita en esta crítica. Este análisis pretende ser, no a los esfuerzos de las personas que desde la trinchera de la economía intentan colaborar a la construcción de un mundo más justo, sino a las bases epistémicas y los axiomas que sustentan esta disciplina. La raíz del problema, como expondremos, no radica sólo en esta incompletitud del paradigma económico –en cualquiera de sus ramas–, sino en un nivel más profundo, en la cosmogonía que le subyace.

Las distintas ramas de la economía, neoclásica, liberal, socialista, feminista, ambiental, ecológica, social, comparten ciertas bases conceptuales y una forma de mirar y estudiar la realidad. En esta lectura hace una abstracción del ser humano particular, que es fragmentada y reduccionista –como de por sí ve las cosas esta mente moderna–: el *homo economicus*. Y en este proceso de institucionalización de un cierto tipo de ser humano ha llevado a un comportamiento social concorde a esa mirada de la realidad.

No entraremos en este trabajo, a reserva de señalarlo, en un análisis de las corrientes de la economía actual, las cuales pueden ser vistas como paradigmas económicos alternativos en términos de Kuhn. Reconocemos el esfuerzo realizado por otras economías, como la marxista, la feminista, la ecológica, la social y solidaria, esfuerzos que se encaminan a una nueva visión de la economía. Sin embargo, consideramos que, de forma general, aún comparten muchas de las bases epistémicas del marco general al que

nos referiremos en estas páginas³⁰. Si bien la crítica que aquí realizamos es sobre el marco de la economía *convencional*, neoclásica, muchos de sus elementos han permeado también en las ramas críticas de la ecología.

Lo que aquí expondremos no es nuevo en absoluto, y no pretende ser innovador. Mucho se ha escrito ya desde dentro de la disciplina económica –por muchos premios Nobel incluso, como Amartya Sen, Stiglitz, Kahneman, Leontief, Coase y Kuznetz– y desde fuera de la economía convencional –por personas como Illich, Hinkelammert, Capra, Leff, Morin y Santos–.

³⁰ En el siguiente capítulo, en la sección de la búsqueda de una economía convivencial, se entrará más a fondo sobre la economía ecológica y la economía social y solidaria.

3.1.1. La economía convencional

José Manuel Naredo (1987) explica a detalle cómo, después de la revolución científica del siglo XVIII, la preocupación de la ciencia se centró en el estudio de las propiedades de los elementos –a partir de una visión fragmentaria de la realidad– y no en las relaciones existentes entre ellos –una visión holística–. Este planteamiento abrió la puerta a la parcelización del conocimiento, en el que se da por supuesto que existe una parcela exclusiva de lo económico, dotada de entidad propia y separada de la naturaleza y de la sociedad. En ese contexto se sientan las bases de la economía neoclásica, fundada en el paradigma de la física newtoniana.

Esta economía se proclamó como una ciencia *libre de valores* (Max-Neef, 2006, 2009) para asemejarse a las otras ciencias con base en el paradigma newtoniano positivista, como la física, la geología o la astronomía (Begg, Dornbush y Fischer, 1984). Así, la economía se otorga, como el científico, la condición de poder ver el mundo de manera neutra, objetiva y libre de cargas culturales o prejuicios. Desde ahí observaría la naturaleza humana y el mundo social, externos, dentro de una objetividad sin paréntesis, que va a salir a descubrir y analizar. Así pues, se genera un marco que asume a los procesos económicos como parte de una realidad natural y social con características ontológicas, de existencia propia, y no como construcciones sociales.

Este punto de partida epistemológico, como ya expusimos en el capítulo anterior no se sostiene en argumentos ni en la experiencia. Si la economía, una construcción social humana, trata con humanos, es imposible tratar de entenderla sin juicios de valor, culturales, sociales, de género, etc. (Max-Neef, 2006). En lugar de pretender tener un punto de partida privilegiado, que no es factible, la economía debería partir de que todo sistema económico y social está construido sobre presupuestos éticos y valores morales (Leff, 1998).

Esta pretensión científica buscó legitimar el estudio económico dentro del paradigma newtoniano dominante durante el siglo XIX. Y es por eso que, como explica Aguilera (2010), deja fuera incluso muchas de las cosas que el propio Adam Smith incorporó, cuestiones éticas, morales, de análisis del poder y de desigualdad. Sin embargo, de esto no dicen nada los textos de economía en su gran mayoría. Eso sí, nunca se olvida las cuestiones sobre la mano invisible, el egoísmo humano, las ventajas comparativas y los mercados libres.

La economía como metáfora de la física newtoniana

Veamos entonces cómo es que la economía neoclásica fue creada como una metáfora de la física newtoniana (Aguilera, 1996; Cohen, 1994; Funtowicz y Ravetz, 1993 y 2000; Mirowski, 1988; Weintraub, 2002). Para ello es importante anotar que, en el siglo XVIII, con las condiciones de un poder absolutista del rey y la Iglesia, la actitud de intelectuales, filósofos y economistas fue de reconocimiento a la importancia de los derechos individuales y, sobre todo, de la libertad individual.

De esta manera se explica que los economistas prestaran atención preferente a procesos autorreguladores, ya que de esta forma se podría prescindir de la intervención arbitraria de los poderes absolutistas en su momento (Aguilera, 1996). Es decir que, considerando el contexto histórico en el cual se piensan y se construyen las bases del pensamiento económico, la economía clásica del siglo XVIII respondió a un principio emancipatorio de las estructuras de poder establecidas en su momento histórico.

La economía neoclásica, como explica Philip Mirowski (1988), surge en el siglo XIX en medio del éxito de la física newtoniana y las ciencias naturales, bajo el auge del paradigma epistémico y los grandes avances tecnológicos que éste permitía. En los trabajos de Cohen (1994) y Mirowski (1988) podemos encontrar diversidad de ejemplos –en ecuaciones, teorías, tesis– de cómo se incorpora esta metáfora de la física a la economía. Así, Jevons, Walras, Fisher y Pareto alegaron que sus ecuaciones eran casi idénticas a las usadas en la física newtoniana, aunque sólo Walras las llamó específicamente ecuaciones newtonianas (Cohen, 1994).

Esta adopción metafórica de la física le dio a la economía el respeto de una ciencia (Mirowski, 1988) y al hacerlo importó la misma lógica mecanicista y positivista, para con ella describir las relaciones económicas y el comportamiento económico humano (Aguilera, 1996). Fue así como esta economía neoclásica construyó todo un aparato teórico, proporcionando problemas, ecuaciones y modelos que podían resolverse como si se tratara de problemas de la física clásica (Funtowicz y Ravetz, 1993).

Como expusimos, es un despropósito intentar estudiar el comportamiento humano, económico y social, a partir de una racionalidad objetiva, mecanicista. Simplemente, el estudio del comportamiento humano es completamente diferente del estudio del comportamiento de los objetos inanimados (Giddens, 1986).

Aun así, no se puede dejar de observar, que –como documentan Cohen (1994) y Mirowski (1988)– la metáfora y adopción del modelo newtoniano, realizado por los economistas clásicos y neoclásicos, fue errada. Esto, explican, pudo haber sido por ignorancia o por negligencia, o ambas. En el proceso incorporaron algunos aspectos del modelo –como el de la gravitación y la causalidad– pero omitieron otros –como el de conservación, que es indispensable en la física newtoniana–.

Adam Smith, explica Cohen (1994), retoma el concepto de gravitación y atracción para explicar que el *precio natural* de las cosas es el precio central al cual los precios de todos los bienes gravitan constantemente. Sin embargo, pasó por alto una característica fundamental de la gravitación newtoniana: la propiedad de que la atracción es mutua entre los cuerpos, y no es unilateral.

El olvido de incorporar estos principios de conservación y de reciprocidad de fuerzas, fueron fundamentales para construir una economía de lógica lineal y positivista. Tiempo después, esto mismo llevó a concebir a la Naturaleza como una fuente inagotable de recursos y como un vertedero inagotable de residuos. De igual forma sólo omitiendo esta lógica de equilibrio se pudo plantear seriamente la posibilidad de un crecimiento infinito.

No se trata aquí de hacer un recuento histórico sobre los inicios del estudio económico, sino sólo señalar algunas características del mismo que nos permitan entender la mirada del mundo –la cosmovisión– de la cual la economía surge.

A raíz de todo esto, en el siglo XIX hay un nuevo desplazamiento conceptual (Naredo, 2006), en donde el *capital*, que inicialmente era un colaborador de la tierra y el trabajo, termina convirtiéndose en el factor máximo. La tierra y el trabajo pasan a ser concebidos como sustituibles por capital. Con esta idea los economistas neoclásicos acabaron de vaciar la materialidad de la noción de producción, separando el racionamiento económico del mundo físico, completando la ruptura epistemológica que desplazó al sistema económico al mero campo del valor. El dinero se convirtió en la piedra filosofal, en la vida misma, logró la alquimia de la tierra y el trabajo en capital (Werlhof, 2015a).

Es en este siglo XIX que se desarrolla la economía neoclásica, con autores como Marshall, Walras, Pareto, Pigou y Fisher. Éstos partieron de la escuela de la economía clásica, desarrollada por Smith, Ricardo, Malthus y Marx en el siglo XVIII. Si bien la economía neoclásica avanzó en conceptos como *marginalidad* y en la formalización y matematización de los mercados, sus bases siguieron enraizadas en la economía clásica.

Es en este mismo paradigma teórico, del siglo XVIII, que la economía contemporánea sigue inmersa hasta nuestros días (Hinkelammert, 2003). Esto mismo se reconoce en uno de los libros más utilizados en las escuelas de economía, el manual de Economía Internacional de Krugman:

“gran parte de este libro está dedicado a viejas ideas que siguen siendo tan válidas como siempre: la teoría del comercio del siglo XIX de David Ricardo e incluso el análisis monetario del siglo XVIII de David Hume siguen siendo relevantes en la economía mundial del siglo XXI” (Krugman y Obstfeld, 2003; 3).

Junto con Max-Neef (2009), no dejamos de sorprendernos ante esta situación. Como explica, es increíble que estemos *resolviendo* problemas socioeconómicos del siglo XXI –que son sumamente complejos y sin precedente histórico– con teorías económicas del siglo XIX. Llama la atención que esto sólo ocurre en la economía, hoy en día ya no tenemos la física, ni la biología, ni la antropología o la medicina del siglo XIX; pero sí la economía. Parece que se quedó ahí estancada. De esta economía surge el modelo neoclásico y neoliberal, por lo cual no es casualidad que los economistas convencionales no entiendan el mundo que hoy habitamos.

La base y fundamentación de estas teorías económicas –que seguimos utilizando y aprendiendo en las universidades– fueron desarrolladas en un mundo en el que no existía el teléfono –inventado en 1854– ni la industria eléctrica –que arrancara con la invención del foco en 1879–. Ya no digamos en un mundo sin computadoras, sin internet, sin intercambios financieros internacionales al segundo, y un largo etc.

Es evidente que el mundo de hoy es hartamente distinto al del siglo XVIII y XIX, nunca antes la sociedad global había cambiado tanto en tan poco tiempo. Como si a esta

situación se le pudiera aplicar el famoso proverbio de *ceteris paribus* «permaneciendo el resto constante», tan frecuentado en la economía, y pudiéramos asumir que el mundo sigue siendo similar y así no tener que cambiar nuestras ecuaciones y marcos teóricos. ¿Qué tanto podría incorporar el estudio económico de los avances y aportaciones de otras ciencias, como la termodinámica, la relatividad, la psicología, antropología, biología, de los estudios sobre la felicidad y la espiritualidad budista e indígena?

Es increíble que se siga omitiendo en la enseñanza de la economía, con escasísimas excepciones, el estudio de la termodinámica y la entropía –fundamental en los procesos económicos– de la fotosíntesis, del ciclo del agua, del carbono y del nitrógeno, de los procesos de cambio climático, etc. (Max-Neef, 2006). Y no sólo, que se siga dejando fuera la complejidad del ser humano, así como sus motivaciones existenciales, sus emociones, sus preguntas, etc. Sin duda al pensamiento económico aún le falta mucho camino por andar.

Al dejar de lado todas estas cuestiones, la economía pudo incorporar lo que fue el pilar de la física newtoniana y del pensamiento moderno: la matematización. Esto –al igual que en el estudio de lo físico, como veremos después– requiere de un alto reduccionismo, para poder crear los modelos matemáticos utilizados. Es por ello que, como señala Aguilera (2010), la economía necesita asumir un sistema cerrado que ignore las interacciones del sistema económico y productivo con el sistema ambiental y los flujos biofísicos de energía y materiales.

En el intento de legitimarse como ciencia, la economía –junto con otras ciencias sociales como la sociología y la ciencia política– intentó aproximarse a los modelos científicos, positivistas y matemáticos de las ciencias naturales, en especial de la física (Wallerstein, 2007). En realidad, la mayoría de los economistas ingleses destacados del siglo XIX fueron matemáticos (Weintraub, 2002). Para Mirowski (1988; 5) “no es posible entender la economía neoclásica sin entender la física en su encarnación matemática”, al igual que tampoco sería posible entender la racionalidad moderna sin el culto a los números y las matemáticas. Desde Galileo hasta Einstein, la naturaleza está escrita en lenguaje matemático y caracteres geométricos (Santos, 2009).

Esta matematización de la economía le permitió *ganarse* un lugar en la ciencia y del siglo XIX y legitimarse como tal. Dicha situación le atrajo *éxito* en el reconocimiento científico, pero le acarreó importantes *costos* para comprender lo que estaba estudiando. Hasta la fecha se sigue teniendo la confianza en que, a mayor matemática presente en la economía, más científico será su estudio. Esta práctica, llegada a nuestros días, se ha convertido en un juego de modelos matemáticos irrelevantes (Aguilera, 2010). Para el Nobel de economía Wassily Leontief –continúa Aguilera– los departamentos de ciencias económicas están preparando una generación de eruditos estúpidos, quienes probablemente sean unos genios en las matemáticas esotéricas, pero que son verdaderamente ignorantes en una economía integral, entendida como un sistema abierto.

Esta primacía de la cuantificación impregna tanto el estudio económico en sí, como su enseñanza. En ambos casos se relega o se ignora toda la parte cualitativa de los procesos económicos y sociales (Velázquez, 2013). Esta situación, nos parece, no se da por una mera intransigencia de la economía –aunque también– sino por una limitante, y problemática, metodológica y epistemológica. La cual, en lugar de haber sido abordada en los tres siglos de vida que tiene esta disciplina, ha sido relegada y conceptualizada como inexistente. En este trayecto no se han creado los marcos analíticos y metodológicos para poder incorporar al estudio económico aquello que no se puede medir monetariamente³¹.

Así hemos llegado al punto en que la valoración de cualquier cosa tiene que ajustarse al lenguaje monetario (Funtowicz y Ravetz, 1993). Esta monetización de todas las cosas, nos ha traído al punto en que “todos los entes y las cosas del mundo se han traducido en valores económicos, y ese giro es quizá la fuente más profunda de la crisis ambiental” (Leff, 2008b; 84).

Estos modelos matemáticos pueden funcionar bien para estudiar fenómenos muy simples –por eso la necesidad de asumir tantas cosas como constantes– y a pequeña escala, pero no funcionan para comprender los fenómenos complejos e interconectados (Santos, 2000). Es por ello que la ciencia económica ha quedado muy lejos de poder entender los complejos procesos y fenómenos sociales y económicos globales que se nos presentan hoy en día. Obstinada en la matematización, la economía pierde toda una porción de la realidad social. Pero no sólo, esto mismo le ha llevado a perder la oportunidad de indagar más a fondo en el sujeto que pretende estudiar, el ser humano.

La ciencia economía se ha reducido al estudio de las leyes financieras, prescindiendo del sujeto en sí, al humano, y lo ha dejado fuera de su estudio (Panikkar, 2002). En otras palabras,

“la economía, que es la ciencia social matemáticamente más avanzada, es la ciencia más retrasada social y humanamente, pues se abstrae de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas y ecológicas que son inseparables de las actividades económicas. Por ello sus expertos son cada vez más incapaces de interpretar las causas y consecuencias de las perturbaciones monetarias y bursátiles, de prever y predecir la evolución económica incluso a corto plazo” (Morin, 1993; 67).

La formulación matemática y el mecanicismo newtoniano se convirtieron en los principios fundamentales de la teoría económica, y, como explica Leff (1998), predominaron sobre otras visiones más organicistas de los procesos productivos y del comportamiento humano, económicos y sociales. De esta manera se afianzó una lógica de causalidad lineal –de causa y efecto– dentro de la economía.

³¹ Es justo reconocer que desde la economía política y la economía ecológica se ha incursionado en estas cuestiones, como abordaremos más adelante. Sin embargo, estas propuestas, incipientes, no han logrado permear en las corrientes hegemónicas de la economía.

Max-Neef (2007) explica cómo los argumentos economicistas son poderosas por su lógica mecanicista y por su simplificación. Se recurre a lógicas del tipo si... entonces..., jugando con las variables del PIB, crecimiento, inversión, eficiencia, etc., manteniendo el asunto simple, creyendo que así se podrá explicar la realidad que es compleja.

Una vieja crítica a la economía, vinculada a todo esto, es su centralidad en el PIB per cápita como unidad central y como medida para el bienestar, y por tanto la medición de su crecimiento en tanto bienestar social. No redundaremos en lo ya mucho escrito al respecto, pero baste señalar que esta medida no contempla la degradación ambiental —que en realidad es una pérdida de la potencialidad económica a futuro—, ni el origen de ese valor agregado —es decir, los desastres ambientales, industria militar destructiva y las enfermedades suman igual—, no incorpora ningún trabajo fuera del sistema económico —como el doméstico y el informal—, y en absoluto contempla cuestiones de equidad o de reparto de la riqueza. En suma, el PIB es una medida incorrecta y engañosa, como ya apuntaba Schumacher (1973) hace más de cuatro décadas.

Pero la simplificación matemática de la economía no se limita a la cuestión del PIB como medida única. Como documentan Funtowicz y Ravetz (1993), veamos otro caso que ejemplifica notablemente esta crisis metodológica para abordar los problemas contemporáneos que enfrentamos. El destacado economista ambiental William Nordhaus (1991) realizó un estudio que buscaba aportar en la lucha contra el cambio climático. En éste, *midió* el impacto del efecto invernadero en términos del PIB estadounidense, para demostrar así que este fenómeno climático está afectando seriamente a la economía, y por tanto a la humanidad.

En su estudio Nordhaus se enfrenta a las enormes incertidumbres y a todo lo que debe dejar fuera del análisis económico para hacerlo manejable, cuestión que acusan sus resultados. En éstos él encuentra que el efecto invernadero representa una pérdida anual de 6.23 billones de dólares³² que representa una pérdida de 0.26% del PIB anual de los EEUU.

Para llegar a este número, Nordhaus suma once factores, cinco de los cuales marca con un ‘+’ o un ‘?’ por no poder darles un valor aproximado. De entrada, vemos que casi la mitad de los factores considerados no pueden ser valorados adecuadamente, pero eso no detiene los análisis económicos, por supuesto. Por otro lado, encuentra que el principal factor —el de la agricultura— lo estima en un valor de –10.6 a +9.7 billones de dólares. Es decir, un rango de 20.3 billones, cuando el resultado final de su análisis es de 6.23 billones. El rango de incertidumbre de uno de los valores considerados es más de 3 veces del resultado final del análisis.

Si incorporáramos esta variabilidad de la agricultura al resultado final, éste podría ir desde un –0.44% a un +0.40% del PIB anual. Es decir, que el resultado del análisis sería que el impacto del efecto invernadero podría bien ser una pérdida del 0.44% o bien una

³² En este ejemplo, como en el documento de Nordhaus, hablaremos de *billones* como miles de millones.

ganancia del 0.40%. En el análisis, con mucho tacto, ignora la posibilidad de que el cambio climático pudiera estar resultando benéfico a la economía (Funtowicz y Ravetz, 1993). Esto no es de sorprender si recordamos la subjetividad inherente a todo estudio de la realidad y científico. El autor pretende demostrar un punto: que el cambio climático nos está afectando, y para ello realiza todo un análisis, el cual, por supuesto, no irá en contra de su hipótesis.

En las conclusiones Nordhaus afirma que él cree que esta pérdida –de 0.26% del PIB– pudiera ser del 1% si se consideraran bien las variables. Pero en sus conclusiones considera que el impacto es mayor al 2% –ocho veces más que el resultado obtenido–. Dichas conclusiones no cuentan con ningún tipo de sustento dentro del propio marco teórico económico que utiliza el autor. Sin embargo, son consideradas como parte concluyente del análisis.

El mismo Nordhaus acepta que su estudio simplifica enormemente la complejidad económica y climática, al analizarlo sólo desde la actividad económica. Acepta que los cálculos ignoran los fallos de mercado, no contempla el tiempo y la posibilidad de aprendizaje o avance tecnológico ni todo aquello relacionado con la incertidumbre. En un ejemplo que nos hace recordar –como veremos más adelante– la increíble cantidad de fragmentos de realidad que deben ser supuestos o excluidos del análisis económico, para poder realizar los cálculos matemáticos.

Y entonces nos asalta de nuevo la acusación de Aguilera (2010) en el que esta práctica se ha convertido en un juego de modelos matemáticos irrelevantes. Al final lo que va a *pesar* en el estudio y las conclusiones son otro tipo de valoraciones cualitativas, no cuantificables y conocimientos que se obtienen de otras formas que son imposibles de encasillar para la metodología económica actual. Hay, por tanto, una limitante metodológica para abordar y hacer frente a este tipo de situaciones. No hace falta mucha imaginación para pensar en todo lo demás que se está dejando fuera y no se está considerando en estos análisis. Lo preocupante –como expondremos cuando hablemos de la ciencia moderna– es que estos estudios son usados como base para la toma de decisiones políticas, con consecuencias económicas, sociales y ambientales.

Un pequeño ejemplo de esta situación, detallado por Costopoulos (2006), nos muestra cómo los estudios del Banco Mundial han concluido que en Pakistán es rentable educar a las mujeres. Los estudios muestran que educar a las niñas representa un *ahorro* en cuanto a cantidad de muertes y nacimientos. Educar a mil mujeres durante un año, continúa el estudio, cuesta unos 30 mil dólares, con lo cual se podrían evitar 60 muertes al año –con un costo cada una de 800 dólares–. El ahorro por tanto sería de 48 mil dólares y por tanto vale la pena educar a las jóvenes mujeres pakistaníes.

Este pensamiento económico considera a los seres humanos como parte del sistema financiero y determina, a partir de su funcionalidad dentro del mercado y de su rentabilidad, la necesidad o no, de invertir en la educación de las niñas. No entraremos aquí a detalle –como en el estudio de Nordhaus– en la cuestión de cómo se realizan estos costos, los cuales acarrearán las mismas problemáticas metodológicas ya expuestas, y

cualquier tipo de consideraciones éticas y filosóficas, como veremos más adelante al hablar sobre la economía ambiental.

Utilizamos aquí dos ejemplos cuyas conclusiones compartimos: que el cambio climático nos está afectando, y que es valioso educar a las mujeres jóvenes. Casos en los que se aplique la misma lógica con otro tipo de conclusiones sobran en los análisis económicos: como la conveniencia de destruir manglares para construir hoteles, de minar montañas sagradas por los metales que guardan en su seno, o de destruir pueblos y comunidades para construir un aeropuerto.

En esta matematización de la economía se empieza a reflejar esta necesidad de la mente por medir y compararse (Krishnamurti, 1984). La economía se ha convertido en un deporte competitivo por ver quién tiene más ganancias y quién va más rápido, sin importar cómo lo haga ni el costo que esté pagando. Este enfoque se nutrió con el de la física clásica (excluyendo su componente de conservación) y con el ideal de progreso moderno marcado entonces por el desarrollo –todos ellos basados en la modernidad y en una concepción del tiempo lineal–.

El resultado de todo ello es el actual fetiche por el crecimiento económico que vive el mundo, en la economía se sigue considerando una medida positiva y deseable (Max-Neef, 2006). Algunos economistas están tan apegados a esta noción y la palabra de crecimiento que, para referirse a la recesión, hablan de *crecimiento negativo* (Tolle, 2005). Esto por supuesto, heredado de esa errónea interpretación de la física clásica, que aun sin ese error –habiéndose incorporado cabalmente el modelo newtoniano– cabrían muchas preguntas al respecto sobre si sería válida dicha interpretación de las actividades sociales a partir de lo observado en las ciencias naturales.

Como explica Naredo (2006), a partir del siglo XVIII la economía fue asumiendo acríticamente las ideas de crecimiento y de industrialización como premisas indiscutibles en camino hacia el progreso y el bienestar de las personas. Hoy en día es una realidad que la economía global no ha dejado de crecer y crecer, pero lejos de aportar a una buena vida de las personas, ha incrementado las desigualdades y la marginación (Rist, 2002). Hay una abundante evidencia de que el crecimiento económico produce lo contrario de lo que promete: no mejora el bienestar de la gente, ni aporta a la justicia social, ni al adecuado uso de los recursos naturales; no reconocer esto es ignorancia o cinismo, o un poco de las dos (Esteva, Babones y Babicky, 2013).

Así, se han hecho diversos esfuerzos dentro de la economía por salvar la noción de crecimiento a toda costa, como la idea de *desmaterializar* la economía, o el supuesto –sin fundamento empírico– de que los problemas ambientales tenderán a resolverse según aumenta la renta. Argumentos que no sólo no están respaldados por la experiencia, sino que invierten el planteamiento por completo: en lugar de ver al desarrollo económico como causa del deterioro ambiental (como la evidencia indica) se propone como solución (Naredo, 2006). Estos enfoques son los presentes, como veremos, en la economía ambiental, el desarrollo sustentable, el desarrollo humano, etc.

Y esto no es nuevo, por usar el ejemplo que usa Pigem (2010), William Jevons aportaba el concepto de *efecto rebote* —o paradoja de Jevons— en el cual demostraba que el incremento de la eficiencia y la tecnología, no sólo no llevaría a reducir el consumo de recursos, sino que a la larga llevaría a consumir más. Tal vez es lo que hemos visto en las últimas tres décadas, en las que se ha incrementado un 30% la eficiencia en la utilización de los recursos, pero el consumo total de recursos ha aumentado en un 50% (Pigem, 2010).

De igual forma se suele decir que con mayor ingreso las personas se irán volcando a los mercados orgánicos, justos, de bajo impacto, etc. Sin embargo, los estudios disponibles (Esteve, Babones y Babicky, 2013) confirman que el consumo “sustentable” es más practicado en economías emergentes que su contraparte en las naciones más ricas.

Este camino por la eficiencia, la competitividad y la velocidad surgió a finales del siglo XIX sustituyendo el discurso de la propiedad privada como ley natural (Hinkelammert, 2003). El hombre moderno llama a esta carrera «progreso», dice que él que tanto corre, está mejor y más desarrollado. Su falta de tiempo le impide voltear a ver a los por él arrollados. Su prisa no le permite ver que su correr es el propio problema (Pigem, 1994).

Esta carrera a la maximización, a la eficiencia, a la ganancia y al crecimiento es una forma de desorden mental para Illich (1978), y un camino seguro hacia la muerte de la humanidad para Hinkelammert (2003). Decimos que es un desorden mental porque se trata de un desequilibrio en la que domina el hemisferio izquierdo del cerebro —lógico, racional, lineal, de abstracción, matemático, masculino, *yang*— sobre el hemisferio derecho —creativo, emocional, relacional, intuitivo, artístico, femenino, *yin*—. Y decimos que es un camino a la muerte de la humanidad porque en ese afán de crecimiento, olvida la existencia de límites naturales y la necesidad de incorporar escalas a sus cálculos (Schumacher, 1973).

Algunos olvidos de la economía

Y esto se ve reflejado en el *olvido* de la Naturaleza para la ciencia económica. Se olvida que la economía es sólo un aspecto de toda una estructura ecológica y social, un sistema viviente compuesto por organismos vivientes (Capra, 1982). Así, la economía se adjudicó el papel central para regir la vida social, dejando de lado una comprensión ecológica y relacional de su propio objeto de estudio la buena gestión de la utilización de recursos para el aprovechamiento humano.

David Orr (2004) explica que se siguen formando economistas que no tienen la mínima comprensión de ecología y termodinámica, lo cual explica por qué no se resta a las cuentas del PIB nacional el empobrecimiento biótico, la erosión del suelo, los costos de envenenar el agua y el aire, el agotamiento de los recursos en general, etc.

Todos estos costos la economía convencional simplemente los pasa por alto y los asume como inexistentes. Es la economía ambiental quien los incorpora y los llama

externalidades. Éstas se entienden como el costo indirecto que tiene una acción económica, pero que no se ve reflejada en el costo y en la contabilidad económica del proceso. Entonces tenemos externalidades tanto ambientales como sociales cuando, por poner un ejemplo común, una empresa tira sus desechos al río o contamina el aire. En lugar de incurrir en el costo de tratarlos y de responsabilizarse por su creación, transmite este impacto a la sociedad, quien lo pagará teniendo que limpiar el río, o enfermando por respirar el aire contaminado.

Éste es un costo directo del bien producido, pero por supuesto que no se incluye en el análisis, y si acaso se hace en términos de *externalidad*. Pero ni siquiera esta inclusión es completa, ya que ni siquiera se sabe bien cómo calcular estos costos (Hinkelammert, 2003). Entonces, por supuesto que los precios del mercado no reflejan los costos reales de producción. Esta diferencia representa ganancia para los intereses y el capital privado, y una pérdida para la sociedad en general.

Es por ello que en el mercado los productos convencionales tienen un precio más bajo. Hay un cuestionamiento generalizado sobre los productos orgánicos, de la economía social, comercio justo, etc. por ser más caros. El problema aquí no es que éstos así lo sean, sino que los productos convencionales son artificialmente más baratos —a partir de no contabilizar —consciente e inconscientemente— estas externalidades. Es decir, una buena parte del costo de esos productos, no se refleja en su precio; y éste es pagado por la sociedad, como con la contaminación de ríos, del aire, la deforestación, las enfermedades que causan, etc. De esta forma, como expone Morales (2011), la competitividad de los países se ha convertido en el resultado de no asumir los costos ecológicos y sociales que las empresas y consumidores generan. Éstos son cargados a los campesinos y ciudadanos de las economías del Sur, trasladando hacia allá estos costos y ganando competitividad en el mercado.

Jordi Pigem (2010) recapitula un par de ejemplos del mercado internacional. En 2008 Inglaterra exportó a Italia 4,400 toneladas de helado, mientras que importó de ahí mismo 4,200 toneladas. De forma similar importó de Egipto 22,000 toneladas de papa, mientras exportó 27,00 para allá. Hacia Alemania exportó 5,000 toneladas de papel higiénico, importando 4,000 toneladas. Y así nos podríamos seguir. Sólo una economía que se considera fuera de la Naturaleza, desvinculada de ella, puede concebir este comportamiento del mercado internacional como algo normal. Las externalidades ecológicas que estos intercambios tienen —hablamos no sólo de Inglaterra, y de este par de ejemplos, sino del mercado global— son altísimas, y por supuesto no figuran en las cuentas. Pero no se trata sólo de los costos ambientales, sino que tampoco se tienen los medios y herramientas para incorporar en los cálculos, lo que la sociedad pierde en cuanto a capacidad de gozo y bienestar en esa carrera “racional” por tener más dinero y más cosas (Illich, 1978).

Esta falta de visión relacional de la economía le lleva a dejar fuera el contexto natural del que surge y en el que se desenvuelve, como hemos visto. Pero también le implica, de forma general, dejar fuera la cuestión del poder —análisis imprescindible para prácticamente todas las ciencias sociales— y su papel en las relaciones económico-

comerciales, entre individuos, empresas y países. Susan Strange (1994) hace un recuento en el que evidencia que son muchos autores ya quienes han hecho notar esto, sin embargo, los economistas teóricos siguen obstinados en intentar ignorar las estructuras de poder dentro de la economía, lo cual es un absurdo, concluye.

Se necesitó crear una rama dentro de la disciplina –la economía política– para incorporar esta lectura y análisis sobre el poder. Sin embargo, metodológicamente –en las ecuaciones y modelos matemáticos– no se ha logrado incorporar adecuadamente esta cuestión del poder (Lander, 2011). Y como lo que hay que salvar son estas matemáticas, entonces los economistas continúan ignorando, casi por completo, las relaciones que hay entre la economía y el marco de las instituciones humanas (Aguilera, 1996).

Esta exclusión del poder no se da porque los economistas *crean* que el poder no juega ningún papel en la economía, sino que, debido a la dificultad de incorporarlo a los modelos matemáticos, *suponen* que estas cuestiones se pueden hacer a un lado, o suponerse constantes. Pero el problema, aparte de metodológico –que como muchas otras disciplinas tienen que afrontar problemas sumamente complejos– es político también.

Este olvido del poder sólo puede ser entendida, paradójicamente, desde una lectura política, no tiene ningún tipo de justificación epistemológica, sino de conveniencia política. Federico Aguilera (1996) insiste en la lectura parcial que se hace de Adam Smith, quien tenía una lectura ética y política –ambas excluidas por la economía convencional– del estudio económico. Esto es lo que lleva a olvidar el poder estructural, continúa, que en la práctica constituye el poder para establecer y cambiar las reglas del juego –el marco institucional– a conveniencia.

La economía parte de los principios del pensamiento moderno de la fragmentación y la simplificación, que expondremos en su momento. Con ellos toma la posición de dejar fuera cosas asumiendo que pueden asumirse constantes, o bien, sumarse después al análisis. Así hace con su vinculación biofísica con la Naturaleza, con toda la parte no-racional del ser humano, con el papel del poder; pero también deja fuera, como apunta Leff (1998), los valores culturales, los procesos de degradación entrópica, los procesos de largo plazo, las preferencias futuras de los consumidores y la valorización de las potencialidades ecológicas y los servicios ambientales de la Naturaleza. En palabras de Riechmann (2004; 132) “el hecho de que el sistema económico se halle inserto dentro de sistemas biofísicos que forman una biosfera altamente compleja (...) sencillamente se ignora en la economía convencional”.

Esta racionalización intenta encerrar esa realidad social dentro de un sistema fácilmente inteligible dentro de su forma de mirar el mundo. Así, “todo aquello que contradice, en la realidad, a ese sistema coherente, es descartado, olvidado, puesto al margen, visto como ilusión o apariencia” (Morin, 1990; 102).

El problema que se genera con esta situación no es sólo que todo lo que no encaje con el sistema planteado se deja fuera del análisis, ya que podría tomarse en cuenta que *se está dejando fuera*, y buscar la forma de compensarlo. Sino que la problemática se da

justamente ahí, en que se deja de pensar como un problema, y con ello se abandonan los esfuerzos por incorporar estas cuestiones que se están dejando fuera del pensamiento económico.

Así, ante la multiplicidad de fenómenos e interrelaciones que representa la actividad humana, la economía ha optado por simplificar y fragmentar la realidad, generando “modelos e interpretaciones teóricamente atractivas, pero totalmente desvinculadas de la realidad” (Max-Neef, 2005a). En este proceso de reducir prácticamente todas las interrelaciones, la economía logra modelos matemáticos convincentes, a costo de alejarse de la realidad que pretende estudiar. Esto, explica Kahneman (2003), se da para permitir análisis matemáticos manejables. En palabras de William Kapp (1968; 225):

“En la economía, de toda la gama de construcción de modelos, elegimos tan pocas interrelaciones y tratamos tantas variables como «constantes» que nuestros estudiantes probablemente no tienen la más mínima idea de cuáles y cuántos factores se han dejado deliberadamente fuera. A veces me pregunto si aquellos que elaboran el modelo son realmente conscientes de estas omisiones. Para la mayoría de ellos y, desde luego, para la mayoría de los estudiantes de teoría económica, parece que la sociedad apenas existe o se ha convertido en el sinónimo de un conjunto de variables que se mantienen constantes o fuera del análisis”.

3.1.2. La distorsión económica de la realidad

Con lo expuesto hasta aquí podemos abordar cómo la visión del mundo que practica la economía le lleva a una distorsión de la realidad que pretende estudiar. Sumado, por supuesto, a todo lo expuesto en el capítulo anterior sobre la lectura de la realidad. Llegados a este punto podemos concluir que la corriente principal de la teoría económica está bastante lejos de comprender los fenómenos que se propone estudiar. La economía, como la ciencia moderna en general, ha representado los fenómenos según las formas en que éstos se adecuan a su imaginación reguladora (Santos, 2009).

La racionalidad económica, ante la altísima complejidad de la realidad social y ambiental, busca simplificarla y fragmentarla para poder manejarla. Pero, como explica Santos (2000), el problema no reside en este reduccionismo, sino en que no se hace consciente. Y por tanto se desconoce las consecuencias que tiene esa mirada distorsionada de la realidad, a qué tipo de imprecisiones nos lleva y qué implicaciones para el análisis tiene. Mientras no podamos contar con marcos que nos permitan tener escalas uno a uno –o mientras no contemos con otras herramientas teóricas y metodológicas– este proceso de simplificación debe ser llevado a cabo. A este problema se enfrenta también, por ejemplo, la cartografía,

“la principal característica estructural de los mapas es que, con el fin de cumplir su función de representación y orientación, distorsionan inevitablemente la realidad. Pero la distorsión de la realidad que el mapa produce no será considerada imprecisión si los mecanismos que llevan a la distorsión fueran conocidos y controlados –como, en regla, sucede” (Santos, 2000; 263).

Sin duda que la cartografía es algo sustancialmente menos complejo de estudiar que la economía, por ello no pretendemos compararlas. Lo que buscamos exponer es que la distorsión de la realidad puede ser *manejada* o incorporada al mismo estudio, analizando sus causas, implicaciones, limitantes y consecuencia, cuestión que la economía ha preferido omitir, pretendiendo poder esconder estas problemáticas debajo del tapete.

Max-Neef (2006) apunta que es absurdo que en las universidades se siga enseñando una economía que se considera *libre de valores*, como si no tratara con seres humanos. Para Aguilera (2009) es igual de sorprendente que se siga explicando como algo científico, una lógica económica que por lo general funciona sin recursos naturales, ni genera residuos (aunque ocasionalmente aparezcan *externalidades* y algunas *fallas* del mercado. Por su parte Esther Velázquez (2013) señala que hay teorías obsoletas, como las teorías del libre mercado y de competencia perfecta, que se siguen enseñando sin ningún tipo de cuestionamiento ni rubor. Por supuesto que hay que preguntarse a qué estructuras sociales beneficia que la economía se siga enseñando, comprendiendo y practicando de la misma manera que hace dos siglos –concluye–.

El sistema económico cuenta con un ejército de tecnócratas –movidos por el progreso y el desarrollo– trabajando en rescatar teorías económicas que son insalvables. Esta afirmación no se debe a los razonamientos matemáticos y técnicos propios de la

economía, sino a sus bases epistemológicas –axiomas, supuestos, etc.–, las cuales carecen de sustento teórico y empírico, como intentaremos exponer ahora.

Para ello podemos empezar, siguiendo a Gustavo Esteva (1996, 2013b), con el concepto considerado como el problema económico por excelencia: la escasez. Ésta resulta de combinar el supuesto de que los deseos humanos son ilimitados –o demasiado grandes– y la realidad de contar con recursos y medios limitados para satisfacerlos. Así surge el *problema económico*: cómo asignar de mejor manera esos recursos limitados. A este problema la economía propone el mercado.

La construcción de la teoría económica se sustenta en esta premisa de escasez, asumida, además, como una condición universal de la vida en sociedad, suponiendo que ningún grupo humano se encuentra fuera de este problema económico (Esteva, 1996). Esta concesión debe ser problematizada. El supuesto de que los deseos de las personas, como naturaleza humana universal, sean ilimitados o demasiado grandes –de manera que se pueden conceptualizar como infinitos– no es sostenible para todas las culturas. No lo es así para otras sociedades no-occidentales, y de ninguna forma lo podemos considerar algo parte de la naturaleza humana.

Como explican Capra (1982), Pigem (2010) y Esteva (2013b, 2013c), en muchas culturas –visto históricamente y en el presente– esta idea de querer siempre más no es vista como normal. Al contrario, se percibe como locura, enfermedad o inmoralidad. Tanto así que en muchas tribus se le trata como un padecimiento, o está prohibido y penado.

Esta idea de no tener nunca suficiente es insólita desde las perspectivas de muchísimas culturas tradicionales, indígenas, orientales, del Sur. Estos deseos sí que se vuelven infinitos para el *homo economicus* –creado por la lectura economicista del ser humano– bombardeado por la publicidad y la racionalidad del *siempre más*. Para este hombre moderno, siempre insatisfecho, se ha convertido en una necesidad tener el auto último modelo, la televisión más grande, el teléfono más inteligente, etc.

Pero este comportamiento no es algo inherente a la condición humana, si algo como tal existiese. Jordi Pigem (2010, 2013) recuerda que ya hace medio siglo Fromm señalaba que para el ser humano moderno siempre hay escasez, ya que nunca tiene suficiente independientemente de lo que llegue a tener. Su visión egoísta, individualista y competitiva como base de su relación con los demás lo llevan a sentirse aislado y atemorizado. Este vacío y miedo que le genera, es el que busca llenar con el consumismo característico de las sociedades del Norte.

La escasez no es entonces un problema económico, ecológico o biológico. Es una construcción social antropocéntrica y moderna (Esteva, Babones y Babicky, 2013). Se trata de abandonar este concepto, no quitando la atinada concepción de los recursos limitados, sino relativizando el supuesto de las necesidades infinitas (Esteva, 2013b). O tal vez pueda ser cuestión de problematizar no el anhelo por la abundancia, sino en su búsqueda exclusivamente en lo material, que es precisamente donde no puede hallarse

(Pigem, 2009). Esto se da por la concepción materialista de la realidad de la cosmovisión moderna, como veremos en su momento.

Algunos supuestos de la economía

Una vez aceptado este principio de escasez, dentro de la lógica matemática y monetaria de la economía, tocaba construir una teoría capaz de darle valor –monetario– a las cosas y los *recursos*. Con esto era cuestión de dejarlo al buen funcionamiento de los mercados como eficiente gestor para un mayor bienestar colectivo. No entraremos a una deconstrucción conceptual de estas teorías –lo cual estaría fuera de alcance para este trabajo– sino expondremos algunas cuestiones que permitan abonar a nuestro propósito aquí.

La teoría del valor en la economía pretende dar respuesta a cómo asignarle valor, y precio, a las cosas. Pero, como explica Latouche (1996), la economía está lejos de haber logrado esto, ha sido incapaz de construir una teoría satisfactoria del valor de las cosas. Y es que al analizar esta teoría no podemos evitar enfrentarnos al problema de asignarle un valor a la Naturaleza y a los bienes culturales. La economía no cuenta con instrumentos económicos, ecológicos ni tecnológicos para poder calcular el *valor real* de la naturaleza (Leff, 1998). En cuanto a los bienes culturales, hay muchos por los cuales las personas están dispuestas a morir antes que perderlos, por lo que literalmente no se les puede asignar un precio (Funtowicz y Ravetz, 1993).

Al final la pregunta es filosófica, y existencial. ¿Cuál es el valor de las cosas? ¿Se le puede dar un valor *objetivo* a las cosas? Suponiendo que sí –o que al menos se pueda dar un valor dentro de una objetividad entre paréntesis– no podemos suponer que sólo con un valor monetario podemos dar cuenta del valor completo de cada cosa. ¿Que eso se adecúa mejor para poder incorporarlo todo a las ecuaciones matemáticas tan elegantes? Sin duda. Pero hacerse los ciegos y pretender que entonces por ello ya encontramos el camino para construir una ciencia que pretende dar cuenta de la realidad, es una aberración intelectual.

Funtowicz y Ravetz (1993, 1994, 2000) preguntan incisivamente, ¿cuánto vale el canto de un pájaro? ¿Cuánto vale un ruiseñor? No hablemos de un bosque, o una especie, sino de una sola ave, ¿cuál es su valor? ¿Cuál es su valor monetario? ¿Quién puede determinarlo? Estos autores aceptan que el valor del ruiseñor tiene un aspecto monetario, pero esto no puede llevarse de ninguna forma a que los ruiseñores –que están en peligro de extinción– puedan reducirse a una mercancía.

Por su parte, Martínez Alier (2008; 27) también pregunta, en la economía, “¿vale argumentar en términos de la salud, subsistencia y bienestar humanos directamente, o hay que traducirlos a dinero? ¿Cuánto vale la vida humana, no en dinero sino en sí misma?” Si el estudio económico pretende dar valor a las cosas, de manera medianamente adecuada, no puede dejar de lado estas preguntas. Sin embargo, así se ha hecho. Y al dejar fuera todas aquellas nociones, conceptos, valores que no se pueden expresar en términos

monetarios, la economía mutila y pierde una parte muy importante de la realidad que pretende estudiar (Aguilera, 1996). Aquello que no se pueda expresar en dinero, parece no existir para la economía.

Haciendo un escueto recuento, encontramos diversos supuestos comúnmente utilizados en las teorías económicas y como base para poder formular sus elegantes ecuaciones matemáticas, con las cuales pretende dar respuesta, como ciencia, al comportamiento económico humano y la gestión de los recursos. Por nombrar algunos de ellos:

- *Racionalidad*, las personas siempre van a querer más de un bien cualquiera (si su precio fuera cero, la demanda de dicho bien tendería al infinito).
- *Convexidad*, el individuo nunca se saciará de un bien, pero tenderá a valorarlo menos al obtener mucho de ese bien.
- La *comparabilidad* entre bienes asume que todos los bienes son completamente comparables en términos económicos.
- *Transitividad*, si se prefiera el bien A sobre el B y el B sobre el C, entonces se preferirá el A sobre el C.
- *Commensurabilidad*, que ya explicamos, el cual supone que todo se puede valorar en términos monetarios.
- *Información perfecta* –que mencionaremos aparte en un momento– en la que todos los actores involucrados conocen la información completa de la situación.
- *Competencia perfecta*, en la que ningún actor tiene un poder concentrado, capaz de alterar las condiciones del mercado.
- *Sustitución perfecta*, en la que se asume que el consumidor no tiene incentivos fuera del análisis para preferir un bien sobre otro.
- La existencia de *bienes ilimitados* en la Naturaleza.
- *Ceteris paribus*, manteniéndose todo lo demás constante.

Si hacemos un análisis minucioso la lista podría seguir, pero no se trata de eso. Quienes prefieren ahorrar toda esta explicación –que sirve de base para los modelos matemáticos– hablan de *mercado perfecto*, y con ello se le da fin a la cuestión.

Algunos de estos supuestos concedidos por la economía, podrían ser sujeto de un debate serio –como la *comparabilidad* o la *transitividad*– seguramente con argumentos a favor y en contra. Pero un análisis mínimamente honesto debe reconocer que la mayoría de éstos no tienen forma de sustentarse, ni en la teoría ni en la realidad.

Ni las personas siempre van a querer más de un bien –aunque éste sea regalado–, ni todos los bienes pueden ser valorados sólo en términos económicos, ni existen condiciones que permitan operar bajo la *información perfecta*, la *competencia* o *sustitución perfectas*. Las suposiciones económicas, bajo cualquier formulación elegante, que asumen a la Naturaleza como proveedora infinita de bienes y/o como vertedero ilimitado de desechos, no merecen ya ni contrargumentos. El *ceteris paribus* que da soporte a una

inmensa cantidad de teorías y estudios económicos, es el despropósito que sirve como corolario de esta historia.

Veamos por un momento el caso de la información perfecta, caso que, como nunca se cumple, la economía lo cataloga como una *falla de mercado*, y le llama *información asimétrica*. Es decir, nombra así el hecho de que los agentes económicos no cuentan con la misma información en las transacciones económicas. Esto, que es evidente en la abrumadora mayoría de los intercambios humanos, la economía lo considera como una nota al pie, una falla de mercado –junto con las *externalidades*, la *competencia imperfecta*, etc.–

Susan Strange (1994) hace notar la irrelevancia de las elaboraciones de modelos económicos cuando se basan en supuestos tan irreales como «supongamos una oferta infinita de casas con información perfecta y bajo condiciones de mercado». Esto, ya no sólo interpretado desde una lectura cultural de la realidad, sino dentro de su propio paradigma de pensamiento, no puede sostenerse como base para después construir cualquier análisis económico.

Estos supuestos, como es frecuente en la economía neoclásica, dejan fuera una lectura política, en términos de a qué grupos de poder convenía mantener una visión de la realidad particular, y de qué manera éstos se veían beneficiados de ello. Joseph Stiglitz (2002; 75), nobel de Economía, lo explica de esta forma:

“el supuesto de la información perfecta, uno de los más importantes pues había sustentado durante 150 años a los economistas del modelo tradicional, simplemente estaba errado. Por supuesto que los economistas no creían que la información era perfecta, pero era mucho más fácil escribir modelos que la asumían, y se esperaba que la economía real, en la que la información no era perfecta, fuera bien descrita por esos modelos. Esto no se basaba en ninguna teoría o conclusión empírica, solamente era una esperanza (...) esa esperanza no es cierta, inclusive pequeñas cantidades de imperfección en la información cambian la forma en que la economía se comporta. (...) Y debemos ver que las asimetrías de la información no simplemente existen, sino que son creadas por el hombre en muchas ocasiones.”

El mismo autor continúa señalando que este supuesto es tan lejano a la realidad que niega importancia y relevancia a los temas de acceso a los mercados, la mercadotecnia y la publicidad –en lo que muchísimas personas y escuelas de negocios pasan pensando muchísimo tiempo–. Esta teoría económica se da el lujo de asumir que los miles de millones de dólares que se gastan en la industria de la publicidad no afectan el comportamiento del consumidor ya que éste tiene información perfecta. Pero con ella, como apuntar Orr (2011), le están vendiendo al mundo montón de cosas inservibles, y cuya producción y economía están destruyendo el ambiente y a nuestra salud también.

La explicación de este comportamiento de los economistas –de mantener sus teorías aun evidenciando que en la realidad no se cumplen los supuestos, y por tanto las conclusiones– sólo puede ser entendido, en nuestra opinión, por cuestiones de poder o por indolencia intelectual. Tal vez un poco de ambas. Como explica Esteva (1996) los

fundadores de la economía codificaron sus observaciones y teorías de forma que se acomodaban a las ambiciones e intereses de las clases dominantes, dándole un fundamento *científico* y un código de verdad que aportó para legitimar a los poderes establecidos del Reino Unido imperial del siglo XVIII y XIX.

Por otro lado, es de notar también, la concepción que la economía tiene del ser humano; cómo interpreta e incorpora en sus teorías, las motivaciones, preferencias y comportamientos humanos. Uno de los pilares de la teoría económica es el del comportamiento *racional* de los individuos. La lógica de mercado se basa en que los individuos llevan a cabo elecciones racionales todo el tiempo (Pigem, 2013). Ya lo que la economía traduzca por ello es otra cosa –como el ya anotado comportamiento racional en el que se asume que las personas siempre querrán más de un bien–.

Kahneman (2003) explica que en realidad los economistas nunca han pensado seriamente que todas las personas se comporten todo el tiempo de manera racional. Sin embargo, se asume que, bajo las *condiciones de mercado*, o al tratarse de *cosas importantes*, sí lo harán. Ahora, algunos economistas hablan de «sujetos completamente racionales excepto por...». Esto sólo puede ser tomado como un avance bajo un análisis muy perezoso.

Al asumir a este ser humano racional, se dejan de lado –y se obvian como inexistentes– todos los comportamientos *irracionales*, emocionales, afectivos, intuitivos, etc. de los seres humanos. Al parecer no sólo el poder es pasado por alto en el estudio económico, sino también el amor, el altruismo, los vínculos afectivos, la influencia de nuestro estado de ánimo en nuestras decisiones, tampoco.

Nancy Folbre (1994) explica cómo la economía ha creado al *hombre económico racional* y lo ha incorporado como su sujeto de estudio. Este sujeto –hombre y occidental– está bastante alejado de ser lo que el propio Occidente considera un *ciudadano ideal*. Esta *persona económica teórica* se comporta de manera egoísta, racional e individualista, guiada por sus propios intereses, desinteresada por casi todo aquello que no le genera beneficio o utilidad económica. Sin embargo, las personas reales, como detalla Kahneman (2003), regulan su comportamiento por muchos otros motivos aparte que la mera ganancia individual.

Este hombre económico no explica ni a los hombres occidentales (sobre los cuales basa su modelo), ni a las mujeres –de todas las culturas–, ni a las personas de otras sociedades que no se *mueven* por valores e ideales occidentales (Folbre, 1994). La economía, incapaz de incorporar la complejidad e integridad del ser humano, deja fuera los deseos, las pasiones y la emocionalidad humana (Morin, 1999a).

El análisis al que se llega resulta paradójico. Primero porque, como explica Max-Neef (2006), si todas las personas en realidad nos comportáramos como este *hombre económico racional*, el propio sistema colapsaría. Éste sólo puede sostenerse incorporando los comportamientos no racionales de las personas, que son los que se dejan fuera del análisis. Por otro lado, es plausible concluir que, si este sujeto económico modelo –con el cual se construyen las teorías económicas– está lejano a reflejar el comportamiento humano, las conclusiones y análisis resultantes del estudio no se acercarán a explicar la realidad.

Homo economicus

Este arquetipo de sujeto racional que estudia la economía muchos autores lo llaman *homo economicus* (Rist, 2002; Leff, 2008a; Escobar, 2012a; Pigem, 2012; Esteva, 2013b). La cuestión es que la economía no sólo existe como teoría y abstracción, sino que —a partir de la racionalidad económica que se ha impuesto— parte de una mirada del mundo moderna y patriarcal, y con ello ha incorporado esta idea en la subjetividad humana occidental. La pulsión por tener, acumular, controlar, como anota Leff (2008a), es el reflejo de esta subjetividad que se ha institucionalizado en la racionalidad de la sociedad moderno-industrial.

Este pensamiento economicista se ha naturalizado y sus postulados sobre la sociedad humana —pretendidamente universal— han sido tomados como axiomas. En este proceso social de construcción de la realidad a partir de la mirada del observador —como expusimos en el capítulo anterior— no es de extrañar que esta institucionalización de un modelo de ser humano produzca sujetos de consumo que ajusten su comportamiento al de las leyes que dicta el mercado (Leff, 1998).

Este *homo economicus* —hombre, racional, individualista, competitivo— se ha incorporado en la forma de ser y de mirar el mundo del ser humano dentro de la sociedad industrial (Leff, 2008a) y con ello se ha logrado moldear el propio comportamiento de los seres humanos que participan en esa sociedad. La realidad responde en el idioma en que le preguntemos. ¿Puede ser que —cegados por nuestros paradigmas culturales— sólo estemos viendo esa parte del comportamiento humano, asumiendo que es el todo? ¿O es que en verdad las personas se comportarían distinto a partir de teorías socioeconómicas dadas dentro de su propia cosmovisión? Creemos que se trata de ambos casos.

Esta forma de ser en el mundo, como insistiremos, no es la única forma posible, no es universal y no puede ser tomado como parte de la naturaleza humana, concepto que en sí mismo no se puede sostener más. Al responder a ambas preguntas de forma incluyente confirmamos lo expuesto en el capítulo anterior, los paradigmas sociales a los que pertenecemos van a determinar nuestra *naturaleza humana* particular, conforme a nuestra cosmovisión del mundo. Por tanto, tendríamos que hablar de la existencia de distintas naturalezas humanas.

La economía, como explica Mirowski (1988), que ha apelado durante siglos a la cientificidad de su paradigma, sigue sin entender las implicaciones que estos cuestionamientos acarrearán para su estudio. Esta racionalidad económica, que toma forma en el *homo economicus* se ha incorporado como parte de la naturaleza humana de muchas sociedades. La cual se ha globalizado gracias al empuje e imposición del desarrollo y de la economía.

Este ser humano economizado y forjado para el consumo y la producción, se desvincula de sus emociones y sentimientos, de la naturaleza y de los valores relacionales, como el bien común (Pigem, 2012). Esta forma de ser, racional, patriarcal, individualista, siempre insatisfecha, desvincula a las personas del espíritu, de la comunidad y de la Madre Tierra. Su comportamiento está predeterminado y dictado por las leyes económicas. Por

suerte para la humanidad, y como veremos en el siguiente capítulo, esto no es algo que ha colonizado todo el mundo. Hay una enorme cantidad de personas, culturas, sociedades que no comparten estos códigos occidentales; el *homo economicus* como condición humana tuvo un principio y tendrá un fin (Esteva, 2013b).

Ahora bien, como hemos expuesto, la economía tiene una visión bastante parcial y distorsionada de la realidad. Desde hace siglos esta disciplina ha argumentado su matematización, y su semejanza con la física clásica, determinista, para legitimarse como ciencia. Como es evidente, en este camino, se propuso encontrar las leyes económicas que –como las leyes de la física explicaban el movimiento de los astros– pudieran explicar el comportamiento socioeconómico humano.

Cualquier intento por nombrar o acercarse a lo que pudiera considerarse una ley económica, deja de lado lo que ya explicaban Berger y Luckmann (1966; 73),

“el orden social no forma parte de la 'naturaleza de las cosas' y no puede derivar de las 'leyes de la naturaleza'. Existe solamente como producto de la actividad humana. No se le puede atribuir ningún otro status ontológico sin confundir irremediablemente sus manifestaciones empíricas”.

Por otro lado, en las conclusiones, teorías y leyes económicas –que llenan las revistas especializadas– parecen olvidarse que dichos análisis y modelos están basados en tantos supuestos artificiales, que no se cumplen en la realidad, que realmente pertenecen más al reino de la imaginación que a un análisis científico (Funtowicz y Ravetz, 1993, 2000, 2003). Estas teorías y leyes, como invenciones deductivas, los convierten en axiomas universales y se toman por sentado para el estudio económico. Con ello, como explica Esteva (1996), se legitima la imposición de un proyecto político –occidental y moderno– que hoy se evidencia insostenible a la luz de los análisis de otras sociedades y culturas contemporáneas.

Esta lectura de la realidad que hace la economía, le lleva a resultados analíticos de brillantez matemática, pero desvinculados de la experiencia del mundo y de los objetivos –de justicia, equidad, adecuada gestión de los recursos– que la propia disciplina se ha marcado. A continuación, expondremos brevemente un par de ejemplos que evidencian esto. Sabemos que como casos aislados no pueden ser generalizables. Pero lo que buscamos exponer no trata sobre las particularidades, sino con la racionalidad y la forma de pensamiento que subyace a este pensamiento económico.

Max-Neef (2009) explica que es evidente, dentro de la búsqueda de disminuir el impacto ambiental, que se debe de producir regionalmente lo más posible para acercar la producción al consumo. Sin embargo, a partir de las externalidades ambientales que no son consideradas, resulta más barato llevar mantequilla de Nueva Zelanda a Chile –región lechera y de alta tecnología–. La argumentación económica de que *es más barato* sólo puede ser sustentada por precios que nunca dicen la verdad. Los costos del impacto ambiental de ese transporte no son considerados, además el subsidio que tiene o el impacto negativo que tiene sobre los productores y la economía local también tienen valor de cero.

Pero veamos con un poco más de detenimiento, una de las teorías favoritas en las clases de macroeconomía de las universidades, nos referimos al modelo de *ventajas comparativas* de David Ricardo, de 1817, y todavía defendido como teoría válida en el propio Manual de Krugman:

“El modelo Ricardiano de comercio internacional es una herramienta extremadamente útil (...) Pero, ¿el modelo es un buen ajuste del mundo real? ¿El modelo Ricardiano realiza predicciones exactas sobre los flujos de comercio internacional? La respuesta es un contundente sí” (Krugman y Obstfeld, 2003; 31).

No deja de sorprender cómo después de dar una respuesta así de rotunda, destine todo el siguiente párrafo para explicar cómo el modelo muchas veces lleva a predicciones engañosas.

Resumiendo, este modelo se basa en el estudio del comercio internacional entre Portugal e Inglaterra. A partir de una serie de supuestos, que ahora expondremos, concluye que Portugal tendría una ventaja comparativa en la producción de vinos, mientras que Inglaterra la tendría en producción de textiles. De forma que, para aumentar la *riqueza* global, cada país debía especializarse en la producción del bien en el que tuviera una mayor ventaja comparativa.

Detengámonos un momento en explorar algunos de los presupuestos y condiciones asumidas que deben ser considerados para sustentar esta afirmación:

- El modelo aplica sólo para dos países que están aislados del resto del mundo (producen sus bienes en aislamiento)
- Se opera bajo un libre comercio, sin aranceles ni restricciones.
- No se consideran los costos del transporte.
- Cada país sólo produce dos bienes cada uno, que deben ser los mismos.
- El único factor de producción existente es el trabajo (dejando fuera al capital y la tecnología)
- Este trabajo permanece inmóvil, la mano de obra no emigra ni hay variaciones en la base poblacional.
- El trabajo es homogéneo en ambos países.
- Los salarios son iguales en ambos países.
- El capital de trabajo es inmóvil, por lo que sólo se ejecuta al interior de cada país.
- Hay situación de pleno empleo en ambos países.
- Los tipos de cambio en divisas son fijos, es decir como si fuera la misma moneda.
- La tecnología se asume constante, es decir que no hay avance tecnológico en el tiempo.
- Los costos de producción son constantes, no hay economías a escala ni mejoras tecnológicas.

- Hay competencia perfecta en ambos países.
- Hay información perfecta.
- Todo lo producido es vendido, no hay desperdicio.
- Los bienes son indefinidamente reproducibles.
- La demanda de esos bienes será tan grande como la oferta que exista.

Ahora sí, suponiendo que todo esto se cumple, podemos concluir que sí, que el modelo de las ventajas comparativas funciona y aumenta la riqueza de ambas partes, y por tanto de la sociedad en general. A estas alturas ya sería un exceso detenernos en explicaciones de porqué todo esto asumido, en la realidad no se cumple —ni en 1817 y mucho menos hoy en día—.

Sin embargo, con la característica obstinación de la economía, Krugman y Obstfeld (2003; 11) continúan con la explicación de este modelo con el mercado de rosas y computadoras entre Sudamérica y los Estados Unidos explican,

“En este ejemplo, Sudamérica tiene una ventaja comparativa en las rosas de invierno y los EEUU tiene una ventaja comparativa en computadoras. El estándar de vida puede elevarse en ambos lugares si Sudamérica produce rosas para el mercado de EEUU, mientras que los EEUU producen computadoras para el mercado sudamericano. Por lo tanto, así tenemos una visión esencial de la ventaja comparativa y el comercio internacional: el comercio entre dos países puede beneficiar a ambas naciones si cada una exporta los bienes en los que tiene una ventaja comparativa (...) Dejemos que EEUU deje de crecer rosa de invierno y que dedique los recursos que esto le libera a producir computadoras; mientras tanto, dejemos que en su lugar Sudamérica crezca rosas desplazando los recursos que sacó de su industria de computación”.

Y, honestamente, nos preguntamos, ¿realmente algún economista en el siglo XXI podría estar de acuerdo en que a Sudamérica le convenga dejar de invertir en su industria tecnológica —con un alto valor agregado— para invertir esos recursos en la producción agrícola de rosas —con un bajísimo valor agregado—? Creemos que no. Es evidente que se dejan de lado muchísimos factores, como la dependencia tecnológica, las razones políticas por las que un país ya había desarrollado las condiciones para fabricar computadoras, el valor agregado de los productos, la conveniencia de invertir o no en un sector, las implicaciones políticas sobre a quién perjudica y a quién beneficia, y un muy largo etc.

¿Tiene sentido seguir realizando y enseñando este tipo de análisis que pretenden entender la realidad económica? Al parecer no. Pero igual se siguen enseñando en las escuelas, y utilizando como bases para nuevas y más refinadas teorías y análisis económicos. Insistimos en que sólo una lectura de colonialidad del poder puede dar razón de estas situaciones. Recordemos simplemente que David Ricardo fue un economista inglés, empresario, terrateniente y miembro del Parlamento en una época incipiente del capitalismo industrial y con un creciente comercio internacional. Teorías que justificaran la mayor especialización y desarrollo industrial de los países ricos, se acomodaban muy

bien a los intereses de la época. Y como tal fueron adoptados e incluidos a la teoría económica, para prácticamente no ser tocadas durante siglos.

Sabemos, por supuesto, que éste es apenas un ejemplo de un libro de introducción al comercio internacional, y no una recomendación del Banco Mundial o del FMI, o una propuesta de política comercial de algún país. Como tal lo tomamos. Pero esta nota no merma la crítica. No se pretende aquí juzgar sobre si los economistas están realmente pensando, y tomando decisiones, con estos análisis. El argumento se enfoca en las bases epistemológicas de la economía, de las que generalmente no da razón ni explicación. Al final son teorías que hoy en día se siguen enseñando en las escuelas de economía internacional.

El otro ejemplo que expondremos³³, aunque excéntrico, intenta apuntar en la misma dirección. Lawrence Summers –quien fuera economista en jefe del Banco Mundial, presidente de Harvard y secretario del Tesoro de los EEUU– mientras estaba a cargo del Banco Mundial escribía en un memorándum interno:

“Entre nosotros, ¿no debería el Banco Mundial fomentar más la emigración de las industrias sucias a los países menos desarrollados? (...)”

Las medidas de los costos de reducir los daños a la salud por contaminación dependen del aumento de la morbilidad y mortalidad. Desde este punto de vista, una determinada cantidad de los daños a la salud por contaminación debe hacerse en países donde represente el menor costo, que son los países con los salarios más bajos. Creo que la lógica económica detrás de arrojar una carga de residuos tóxicos en los países con salarios más bajos es impecable y debemos hacer frente a eso (...)

Siempre he creído que los países sub-poblados en África están vastamente sub-contaminados, probablemente su calidad de aire se utiliza de forma mucho más ineficiente comparada con Los Ángeles o la Ciudad de México. Sólo el lamentable hecho de que tanta contaminación sea generada por industrias no-trasladables (transporte, generación eléctrica) y que el costo por unidad de transporte de desechos sólidos sea tan alto, evitan el comercio mundial de mejora del bienestar en contaminación del aire y residuos.

La demanda de un ambiente limpio por razones estéticas y de salud tiene comúnmente una elasticidad muy alta ante los altos ingresos. La preocupación por un agente que causa un cambio de uno en un millón de probabilidades de cáncer de próstata será obviamente mucho más alta en un país donde la gente sobrevive al cáncer de próstata que en un país donde la mortalidad de niños menores de 5 años es de 200 por cada mil (...)

El problema de los argumentos en contra de estas propuestas para aumentar la contaminación en países menos desarrollados (derechos intrínsecos a ciertos

³³ Con información recopilada del New York Times (1992), Vandana Shiva (2001) y Martínez-Alier (2008).

bienes, razones morales, cuestiones sociales, falta de mercados adecuados, etc.) podría ser volteado y usado más o menos eficientemente en contra de cada propósito de liberalización del Banco”.

Este memorándum fue filtrado a la prensa y, al ser publicado, las críticas no se dejaron esperar. Fue entonces cuando el propio Summers aclaró que el escrito era de su autoría, pero que todo se trataba de un sarcasmo y de una broma interna. No entraremos aquí a la polémica sobre la seriedad del documento, la cuestión aquí, por supuesto, no trata sobre si era o no una broma, sino a la brillante argumentación económica que le permite llegar a las conclusiones que obtiene.

Acudiendo a esta lógica, no cabe duda de que lo más conveniente en términos económicos es mandar los residuos tóxicos a los países más pobres y con menor calidad de vida. Esta solución seguramente es la más eficiente en términos económicos, la que genera una mayor generación de riqueza, con lo cual debería haber mayor calidad de vida para todos.

Esto nos da para hacer al menos dos lecturas, una epistemológica, en la que vemos que, con estas bases tan desapegadas de la realidad de la economía, se pueden construir teorías matemática y analíticamente coherentes –como las de los ejemplos mencionados– pero que a todas luces no hacen sentido tanto en la lectura de la realidad que hacen.

La otra lectura es política y ética, ya que estas teorías y análisis se ven lejos de poder aportar a la construcción de una sociedad con mejor distribución de la riqueza y más justa. Es claro que las teorías económicas –creadas y legitimadas por las estructuras de poder imperantes– no van a favorecer cambios en el *statu quo* sino al contrario.

Mientras la economía siga en su obstinación de no querer incorporar las cuestiones políticas, ecológicas, de la complejidad del ser humano, etc., difícilmente podrá avanzar como ciencia hacia una mejor comprensión de la realidad. Pero, por lo que hemos visto en la última década, muy otro camino ha tomado esta ciencia económica.

Economía *verde*

Hoy en día es la propuesta de la *economía verde* la que domina los debates y discusiones de los organismos internacionales, y con ella se formulan políticas y recomendaciones para conseguir el desarrollo (Lander, 2011). Esta propuesta se basa en el marco conceptual de la economía ambiental, como veremos ahora. Desde esta perspectiva economicista, apegada a los modelos mecanicistas y matemáticos, se pretende ahora regular otras áreas de la vida, como la Naturaleza. Con maniobras conceptuales dignas de reconocer, la economía verde pretende ser la base para resolver los problemas ecológicos –y sociales– que su misma racionalidad ha creado. Así la define el PNUMA³⁴:

³⁴ Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

“la economía que redunde en una mejora del bienestar de la humanidad y en una mayor igualdad social, al tiempo que reduce significativamente los riesgos ambientales y la escasez ecológica, además de erradicar la pobreza y preservar el capital natural” (citado en Boff, 2013; 60)

Lo tiene todo pues. Esta declaración es una carta de buenas intenciones que no explica nada acerca de las transformaciones necesarias y los medios para llevarlas a cabo (Boff, 2013). De esta misma forma sucede, como veremos, con el desarrollo sustentable. Ambas proposiciones –la economía verde y el desarrollo sustentable– están imbricadas, y son reflejo del paradigma de pensamiento que les subyace.

La economía ambiental –basada, como no es de sorprender, en la economía neoclásica–, en una vuelta conceptual, concluye que el error estuvo en haber dejado fuera del análisis económico a la Naturaleza. Esto es lo que busca incorporar a través de las externalidades que vimos antes. O bien a través de otorgar derechos de propiedad y darle precio a los bienes comunes y a los recursos naturales. Desde esta perspectiva, claro está, el mercado funciona bien –con sus fallas, pero ahí se resolverán– es sólo que falta incorporar alguna información a los cálculos económicos. En este caso la Naturaleza que había quedado fuera de ellos, relegada a ser proveedora infinita de recursos, lo que siempre fue para la economía neoclásica, pero también para las críticas, como la marxista (Leff, 2008b).

Con esta vuelta conceptual, desaparece la disyuntiva entre crecimiento económico y sustentabilidad ambiental (Lander, 2011). De ahí que la propuesta haya sido adoptada por todo el sistema de la ONU y del BM, en donde sólo tienen cabida las propuestas que giran alrededor de la idea de los mercados como eficientes asignadores de recursos.

Así, lo que tocaba era incorporar el valor y costo de la Naturaleza y sus servicios al sistema económico. Esto se hace cuantificando y monetizando el *valor* de los recursos. Es decir, sabiendo *cuánto cuesta* una hectárea de bosque, una tonelada de emisión de dióxido de carbono, la contaminación de un río, la desaparición de un manglar, de un bosque o la extinción de una especie animal o vegetal.

La economía ambiental comprende el problema de la tala excesiva de árboles, no a través de una lectura de acumulación, o de poder, o del resultado de la lógica que busca siempre maximizar la ganancia; sino que lo aborda como el problema de no haber cuantificado e incorporado a la economía los beneficios ambientales y el valor de estos bosques. Con esta valorización internalizada, suponen, la economía de mercado podrá, ahora sí, funcionar adecuadamente y hacer una distribución eficiente de los recursos y de la distribución de la ganancia. En palabras de Leff (1996; 23), las “clarividentes leyes del mercado se encargarían de ajustar los desequilibrios ecológicos y las diferencias sociales, la equidad y la sustentabilidad”.

Nosotros consideramos que más bien, en esta lógica subyacente radica el problema. Es un absurdo, pretender resolver esta crisis –ecológica, económica, social– con el marco de la misma economía que la generó. Este sistema de pensamiento –racionalizador, calculador, competitivo– ahora busca dominar y ordenar todas las cosas del mundo (Leff,

2009). Pretender que poniendo precios a los bienes y servicios que la Naturaleza nos regala y privatizándolos, para que los fines económicos del lucro resuelvan el problema es, en palabras de Boff (2013; 66), “la suprema insensatez de una sociedad de mercado”.

Ya expusimos lo anotado por Funtowicz y Ravetz (1993, 1994) sobre la complejidad, e imposibilidad, de valorar las cosas sólo en términos económicos, y más cuando esta economía deja fuera tanto de la realidad. Por supuesto que este intento, sólo puede ser comprendido –como anotamos en la introducción– desde una racionalidad que ve en los bienes de la Naturaleza, *recursos naturales* a ser apropiados, ya que este hombre moderno está destinado a dominarlo y conocerlo todo.

La obsesión de esta visión económica, como explica Toledo (2015), ha llegado a tal que economistas como Robert Constanza se han dado a la tarea calcular el valor de todo el ecosistema planetario –es decir, el valor económico de toda la Naturaleza–. Su valor, dicen, oscila entre 16 y 54 trillones de dólares al año. Este dato, tan absurdo como inútil, ha sido citado más de 10 mil veces en la literatura científica.

Pero un ejemplo más aterrizado de esta lógica sería el de pretender asignarle un valor monetario al manglar y la vida animal que desaparecería por la construcción de un desarrollo turístico. Con ello, a través de un análisis costo/beneficio, podríamos saber si es conveniente o no construir un hotel.

Para hacer esto, se debe incorporar el concepto de *tasa de descuento* –medida financiera utilizada para determinar el valor actual de un beneficio o costo a futuro–. Con ello podremos evaluar la conveniencia de infringir un cierto daño al ambiente o a otras especies, con la condición de generar un beneficio que sea mayor a ese daño –el cual, evidentemente, será medido en términos económicos–.

Martínez-Alier (1999) explica que, al utilizar una tasa de descuento alta, los costos o beneficios futuros se estarán valorando más que si se utiliza una tasa baja. El valor determinado es arbitrario, y muy comúnmente se altera para hacer que los resultados de los análisis digan lo que se quiere que digan. Esto no es difícil ya que la sensibilidad el análisis costo/beneficio a la tasa de descuento es muy alta. Es decir, que pequeñas variaciones en el valor que se tome pueden variar de manera muy importante los resultados.

La lógica que impera en este tipo de análisis, continúa Martínez-Alier, es la de *desvalorizar* el futuro. Es frecuente encontrar en estos estudios –por decir un ejemplo, aquel que analiza el costo/beneficio de dejar un manglar intacto o construir una planta camaronera– se utilice la tasa de interés bancaria como tasa de descuento. Conclusión que, para esta altura del análisis, se evidencia descabellada.

Primero, porque asume que el valor de los bienes naturales se puede medir y cuantificar, y que esa valoración es equiparable, y se puede determinar a través de indicadores financieros y económicos. Lo cual, como hemos expuesto, es un despropósito. También se asume que las generaciones futuras –quienes tendrán que pagar los costos o gozar de los beneficios que ocasionemos ahora– estarán de acuerdo con esa

tasa de descuento, e incluso con esa lógica económica. Con la tasa de descuento se asume que nuestros descendientes valorarán la compensación económica —en términos de riqueza monetaria generada— por la destrucción de los bienes y recursos naturales que por ella se hayan realizado.

Por último, se suele argumentar una tasa descuento baja con la explicación de que el avance tecnológico permitirá hacer frente y revertir los daños que estamos ocasionando —contaminación, desechos nucleares, cambio climático—. Esto lo hará, claro, de manera más eficiente y a un menor costo. Esta fe en la ciencia y la tecnología, como las que resolverán los problemas a los que nos estamos metiendo a nivel global, está ampliamente difundida en la sociedad occidental.

Otras propuestas de la economía ambiental —como el mercado de bonos de carbono o el pago por servicios ambientales— están inmersas en la misma problemática. En éstas, como explica Leff (1996) se pretende que las poblaciones indígenas se reconozcan como capital humano, que resignifiquen su territorio como capital natural, y que acepten así una compensación económica negociada. El uso que se le dé sería en cada caso, si como reserva natural o para la cesión de empresas de biotecnología. Esto —como iremos viendo— dentro de la cosmovisión indígena, de su modo de ver el mundo, es un sinsentido.

Desde este pensamiento se pretende resolver los problemas sociales y ambientales, haciendo negocio con los países subdesarrollados. Los países ricos podrían entonces pagarles a los pobres el derecho a seguir contaminando y desarrollándose para que ellos mantengan los recursos naturales que puedan ayudar a mantener el equilibrio ecológico del mundo.

La propuesta es sospechosa de principio a fin. Si los mismos mecanismos económicos que han generado la pobreza de esos países son propuestos como la solución, nada permitiría esperar que los resultados fueran distintos. Si el mercado funciona con sus fallas, con las enormes consecuencias que tiene, es razonable imaginar que los mercados de bonos de carbono estuvieran sujetos a las mismas trampas y desequilibrios.

Pero lo más preocupante es que —si como aquí defendemos— estas propuestas buscan ahondar y profundizar la racionalidad económica que es la misma que nos ha traído a estos problemas. Se pretende así resolver los problemas con las mismas herramientas —perfeccionadas— que los han creado. Y ya de paso se busca hacer de esto un negocio también, para que la competitividad y el afán de lucro guíen el camino. Hay algo muy raro, dice Diouf (2008), en que se pueda crear un mercado de bonos de carbono —con valor de 64 mil millones de dólares— pero que no se puedan encontrar los fondos para prevenir la deforestación anual de 13 millones de hectáreas de bosque.

Este breve análisis crítico —parcial y comprometido, como todo análisis— da cuenta de la racionalidad que subyace a la economía ambiental. La idea de valorizar a la Naturaleza en términos monetarios es un absurdo si lo miramos desde una perspectiva fuera de la occidental y moderna. Para la mayoría de los pueblos originarios y las

sociedades del Sur, esto es más bien un sacrilegio. Ponerle un precio y un costo a la Pachamama, a la Madre Tierra sagrada, es una afrenta. Sería como para nosotros occidentales ponerle un precio y un valor a nuestra propia madre.

La economía verde intenta resolver las externalidades y los problemas ambientales a partir de extender su racionalidad económica a todos los órdenes ontológicos del mundo (Leff, 2008b). En un ejercicio que pareciera intentar salir del hoyo en el que nos encontramos, cavando más profundo. Mucho se podría seguir analizando y deconstruyendo sobre estas propuestas. Pero con lo aquí anotado nos sirve para exponer la concepción epistemológica y visión del mundo que subyacen a estas teorías.

La economía como estructura de poder

Entonces, como hemos expuesto, no podemos realizar un análisis ingenuo donde estudiemos a la institución de la economía dejando fuera los poderes establecidos, y su papel en la legitimación y preservación del *statu quo*. La economía se ha establecido como una poderosa estructura de poder capaz de moderar y controlar la situación socioeconómica a nivel global. Así lo explica David Fernández (2013), debemos hacer visible que las reglas del juego económico están cargadas a favor de las empresas transnacionales y del gran capital. No existe la neutralidad económica, ni el libre mercado como tal. El campo económico está dominado por los poderosos; y para entenderlo hay que asumir esto como una situación profundamente política.

De esta forma, los fundadores de la economía neoclásica lograron codificar sus observaciones de forma en que se acomodaran con las ambiciones e intereses de las clases dominantes (el mejor ejemplo de ello es el de David Ricardo, como ya expusimos). Así ofrecieron un fundamento *científico* al proyecto político capitalista y de las clases dominantes de Occidente (Esteve, 1996).

Esta racionalidad económica se pretende defender como si se tratara de algo en la naturaleza humana. Sin embargo, como explica Leff (2008b), esta ideología de ninguna manera es el resultado de una evolución natural y progresiva del pensamiento humano –como a veces se intenta explicar–. Ésta surge dentro de un contexto de estrategias de poder, del capitalismo mercantil y desde las conquistas de los territorios que hoy forman gran parte del Sur global. En otras palabras, la economía se ha constituido más que como una ciencia, como un paradigma ideológico y político,

“la ciencia económica no es una ciencia como todas las otras ciencias que elaboran su conocimiento a partir de hipótesis teóricas que se verifican o falsifican con los datos de la realidad. La teoría económica se constituye como un paradigma ideológico-teórico-político –como una estrategia de poder–, que desde sus presupuestos ideológicos y sus principios mecanicistas (...) ha generado un mundo que hoy se desborda sobre sus externalidades” (Leff, 2008b; 25-26).

Es por ello que consideramos que es más adecuado estudiar la economía como una estructura de poder que como una ciencia normal –que busca entender el mundo a partir

de formular hipótesis y corroborarlas con la realidad—. Sin embargo, éste no es el punto de partida cotidiano para los estudios y análisis económicos, al contrario. La economía ha reivindicado su derecho de regular *científicamente* la sociedad (Santos, 2000) desde un punto de partida asumido como neutro. Históricamente la economía ha defendido la cientificidad y objetividad de su estudio, con el fin de legitimarse como una ciencia, con la ambición de poder que eso conlleva (Foucault, 1976).

Ahora bien, una vez aceptado el papel social de la economía —como la ciencia con la cual podremos regular la producción e intercambio de bienes, y la gestión de los recursos del medio ambiente— era cuestión solamente de dejar que la máquina rodara. Así se fue consolidando un pensamiento económico que, como explica Stiglitz (2011) se ha convertido en una poderosa ideología, y no en una teoría científica. Basado en este marco teórico, se impuso la creencia de que las políticas económicas —bien resumidas en el Consenso de Washington— eran lo que el mundo necesitaba como camino para el progreso y el desarrollo.

Las políticas a las que nos referimos incluyen, en resumidas cuentas, la reducción de la participación del Estado, liberalización, privatización, desregulación y aseguración de los derechos de propiedad. Con esta fórmula, comúnmente se dice, los tigres asiáticos —Hong Kong, Singapur, Corea del Sur y Taiwán— e India han conseguido los importantes crecimientos económicos en los últimos años. Sin embargo, como exponen Stiglitz (2002), Rodrik (2004) y Chang (2006), el éxito de estos países se dio por seguir políticas heterodoxas adoptadas bajo sus propias condiciones, las cuales incluían proteccionismo a su industria e intervencionismo en los mercados.

De hecho, esto se parece más a la realidad, que a las teorías económicas. Como documenta Chang (2004) a detalle, los países del Norte, hoy ricos y desarrollados, no llegaron a esta riqueza siguiendo estas políticas —del Consenso de Washington—. Inglaterra fue una usuaria agresiva de políticas intervencionistas para promover sus industrias hasta que alcanzó una posición hegemónica a mediados del siglo XIX. Estados Unidos, por su parte, es el país del Norte que menos ha aplicado el libre comercio en toda su historia, y recurrió a políticas de protección arancelaria generalizada durante los momentos clave de su desarrollo. No fue sino hasta el término de la Segunda Guerra Mundial —una vez que estuvo asegurada su posición económica hegemónica— cuando empezó a practicar en mayor medida el libre comercio. De esta forma, continúa Chang un detallado análisis histórico sobre las políticas que utilizaron los países ricos para llegar a ese punto, concluyendo que, en la gran mayoría de los casos, las políticas que utilizaron son prácticamente las contrarias a las que la ortodoxia dice que emplearon, así como a las que hoy se recomiendan a los países del Sur.

Ahora bien, este análisis nos sirve para contextualizar a la economía dentro del juego de poder global, pero no para cuestionar ese crecimiento económico, objetivo presupuesto en el análisis. Como la misma ONU (2009) reconoce, la pobreza no ha declinado en la mayoría de los países a pesar de su crecimiento económico; evidenciando así que este objetivo es por mucho insuficiente.

Estas recomendaciones –austeridad monetaria y fiscal, privatización, liberación comercial y financiera–, como documenta Shah (2010b), han conformado la prescripción económica que los organismos internacionales han recetado a los países del Sur por más de dos décadas. Reorganizar las economías nacionales a partir de estas imposiciones se ha convertido en la condición para recibir los préstamos del FMI y del BM.

El desarrollo como tal no aparece explícitamente en estos puntos, ya que se considera como la consecuencia de implementar estos instrumentos. Sin embargo, como demuestra la historia, estos mecanismos no han encaminado ni al desarrollo propuesto, ni siquiera han guiado al crecimiento económico (Esteva, Babones y Babcicky, 2013). Su fracaso evidencia no sólo torpeza de la teoría económica, sino la operación de ésta como estructura de poder. Lo que sí han generado estas políticas son condiciones para una mayor explotación de la clase en el poder, así como el endeudamiento de estos países –excusa para una posterior intromisión en la gestión y soberanía de dichas naciones–.

Muchos ejemplos podríamos anotar de cómo esta economía funciona más como una estructura de poder que como una ciencia dedicada a intentar entender la realidad, pero no es el caso un estudio a fondo. Sólo anotaremos un caso más, que es ejemplar. El de la larga negativa que ha recibido, desde los años 70, la propuesta de incorporar la Tasa Tobin –propuesta por el premio Nobel James Tobin en 1971–. En ésta se plantea la posibilidad de gravar las transacciones financieras internacionales, al igual que se grava cualquier otro bien o servicio. Una de las propuestas actuales, promovida por la organización internacional Oxfam (2010a), es gravar estas transacciones con el 0.05%, tasa bajísima para los niveles de ganancia que se manejan en estos mercados. Esto, explican, permitiría recaudar 300 mil millones de euros al año –unos 430 mil millones de dólares– que se podrían bien destinar a la lucha del hambre y la pobreza. Recordemos, como explicamos, que *sólo* se necesitan 30 mil millones de dólares anuales extra para evitar todos los problemas de hambre y desnutrición a nivel mundial, es decir solamente el 7% de lo que esta tasa podría recaudar.

La solución entonces pareciera evidente. Pero no lo es dentro de un estudio que no responde a la realidad, sino a los intereses económicos y sociales de quienes marcan la pauta internacional. Como expone Jetin (2000), la negativa de discutir siquiera la tasa Tobin se debe a que afecta los intereses de las personas en el poder. Es un tema fundamentalmente político. Aceptar esta tasa implicaría a los defensores de los mercados libres reconocer que la libertad del mercado y de la inversión no conduce al mejor de los mundos. Y esto atenta contra el paradigma económico imperante, el cual vuelve a evidenciarse como insuficiente y fallido para satisfacer las necesidades de la mayoría de la población. El adagio capitalista en que el beneficio social se maximizará si cada individuo busca maximizar su beneficio personal, parece tener cada vez menos sentido conforme se analizan ejemplos de nuestra historia contemporánea.

Así encontramos más pertinente analizar a la economía como la institucionalización de una estructura de poder, que como una rama del conocimiento. Aunque por supuesto el análisis no debe ser excluyente. Así podemos verla desde una sociología del

conocimiento que nos permita poner en contexto y en cuestión las propuestas que hoy en día hace esta disciplina. Eso es lo que hemos venido intentando hacer en estas páginas.

Y ante esta crítica y estos señalamientos –nada nuevos, por cierto–, ¿qué respuesta parece dar la economía convencional? Sin duda muchas, y variadas. Algunas como la curva de Kuznets, que supone que al desarrollarse los países pobres –al incrementar su PIB per cápita– primero habría un aumento en la desigualdad, pero éste bajaría nuevamente a medida que continuara el crecimiento. En términos teóricos funcionaba bien. Pero la historia demostró lo que el sentido común ya sabía desde entonces, que esto no sucedería así.

Otras respuestas hablan sobre la *desmaterialización* de la economía. Aquí se acepta la contradicción entre la búsqueda de un crecimiento económico infinito, dentro de un planeta con recursos finitos. Pero, increíblemente, la respuesta a ello no está en cuestionar la idea del crecimiento infinito, sino la de la *finitud* de los recursos.

En este discurso se asume que la tecnología se seguirá desarrollando y podrá hacer frente a este problema con mayores dosis de productividad y eficiencia, logrando así cada vez mejor aprovechamiento de los recursos, convirtiéndolos, en el largo plazo, prácticamente en infinitos. Por otro lado, sugiere que las economías ricas y desarrolladas se irán mudando hacia una economía de servicios, que –en teoría– utiliza menos insumos físicos durante su proceso económico. Esto conllevaría a una menor y más eficiente utilización de los recursos naturales, aumentando la productividad y la riqueza también.

Es de notar que la economía convencional, como vimos, primero deja fuera de su estudio la base biofísica que tiene su proceso económico –la ecología, la termodinámica, los flujos del agua o del carbón–. Y después, sin más argumento que otra suposición, se da el lujo de establecer una norma sobre esa área, de la que desconoce: que siempre se podrá hacer una mejor utilización –más eficiente, menos contaminante, etc.– de esos recursos en el futuro. Esto, claro, para que el paradigma económico, del crecimiento y el progreso, pueda mantenerse intacto. A la economía le es más fácil fugarse a lo ficticio y a la esperanza especulativa, que afrontar la profundidad de la problemática que se le plantea.

Pero esta esperanza, en últimas es un imposible. La economía no puede escapar de los bienes materiales básicos, como el alimento, el vestido o la casa. Éstos no se pueden desmaterializar, y por tanto no se puede escapar del problema del proceso entrópico –de generación de desorden– de su proceso (Leff, 2008a). Esta entropía generada por los procesos económicos, es la que marcará el límite último del crecimiento.

Georgescu-Roegen fue uno de los primeros en abordar el proceso entrópico de la economía, haciendo notar que la producción de cualquier bien, mercancía o servicio, implicaba extraer y transformar masa y energía de la naturaleza, en cuya transformación genera una degradación biofísica irrecuperable, la cual se explica en las leyes de la termodinámica (Leff, 2008b). La economía no puede dissociarse de los procesos entrópicos de la materia que su propio proceso económico genera. Dicho otra forma, no es desmaterializable.

Durante todos los procesos económicos –de extracción, producción, transformación, distribución, consumo y desecho– hay una pérdida de energía neta útil. La materia pasa de un estado de baja entropía a estados de alta entropía. Esto se puede ver en la pérdida de energía, disipada en calor, que se da en cualquier máquina. Esta generación de entropía es inevitable e irreversible.

Otra manera de verlo es a través de la degradación de las llantas de un automóvil. La masa-energía de las partículas de la llanta se degradan con el uso, en calor y en millones de partículas que quedan dispersas en las carreteras. Es imposible volver a juntar, o reciclar, esa energía potencial, y no podrá ser utilizada para ninguna otra cosa; al menos por algunos millones de años –en los que la Naturaleza pueda reincorporar esas partículas a sus ciclos naturales y transformarlas en energía potencial de nueva cuenta–.

Estos análisis, realizados en los 70 (Georgescu-Roegen, 2007), se basan en flujos biofísicos y económicos, incorporando lo que la economía había olvidado por de siglos atrás. En ellos demuestra, partiendo de la termodinámica, la imposibilidad de las propuestas de desmaterialización y de crecimiento infinito. Aun así, cuatro décadas después estas ideas siguen siendo parte del *mainstream* de la economía mundial. Es curioso notar que hasta nuestros días la economía sigue empeñada en negar el *oikos* –hogar– que es el que pretendidamente iba a administrar.

Y después de estos años de seguir por el camino de la economía de siempre, la evidencia que ha dejado, explica Naredo (2006), no es que los países con el crecimiento económico hayan ido desmaterializando sus economías y consumiendo menos recursos, de forma más eficiente y sustentable. Al contrario, de hecho, al aumentar la renta, los países siguen aumentando el requerimiento físico de materiales de la Naturaleza. Es algo similar a la paradoja de Jevons que explicamos.

Aun así, si todo esto fuera posible, si realmente el crecimiento económico se pudiera mantener a partir de desmaterializar la economía, de mejorar la tecnología y la eficiencia, si se resolvieran las externalidades sociales y ambientales, etc. Si algo así fuera plausible, ¿sería deseable? Ivan Illich (1973, 1978) analizó esta cuestión y concluyó que no. Dar la respuesta completa implicará a los siguientes capítulos. Pero valga decir que si la sobreproducción de bienes ha provocado destrucción a la naturaleza y efectos dañinos a la sociedad –como el consumismo, la envidia, el egoísmo–, debemos concluir que la sobreproducción de servicios –para lograr el crecimiento y la desmaterialización– tendrá igual efectos destructores y catastróficos. Crearía mayor dependencia de las instituciones, más deseo e insatisfacción, etc.

Desconstruir la economía

Es por todo esto que venimos exponiendo, que es preciso realizar el ejercicio de desconstruir la economía como institución, como una estructura de poder dentro del sistema industrial que ha regido la organización social en este mundo globalizado. Este ejercicio crítico, como explica Leff (1998, 2008a), nos podrá acercar a comprender,

pensar, imaginar e intuir las alternativas para reconstruir las bases epistémicas –y por tanto pragmáticas– a este sistema hegemónico. Esta empresa, no sólo es posible y necesaria, sino impostergable.

Esta desconstrucción no tiene porqué llevar a destruir todo lo ya construido. Sino a tomar lo de ahí valioso –evaluado desde una postura crítica y de compromiso ético– y trascenderlo. Por ahora, y para cerrar esta sección sobre la economía y el pensamiento económico que ha institucionalizado al *homo economicus* de la sociedad industrial, veremos porqué defendemos que deberíamos de hablar de la economía hegemónica como un fracaso epistemológico.

Las corrientes críticas o alternativas a la economía neoclásica han surgido de manera muy desfasada al auge de esta economía clásica o convencional. Por ejemplo, la economía marxista –una de las primeras ramas críticas– se desarrolla hacia finales del siglo XIX. La economía feminista y la economía ecológica se consolidaron hacia finales del siglo XX, y son todavía propuestas en debate y construcción.

Esta tardía de propuestas alternativas, responde, por un lado, a las estructuras de poder imperantes, a quienes no convenía que hubiera otras formas de entender la situación. Y por otro, a que sin paradigmas económicos alternativos –en términos de Kuhn (1962)– con los que competir, la economía clásica pudo seguir operando y perpetuando su interpretación de la realidad durante décadas. Historia que llega a nuestros días.

Sin embargo, ya es hora de confrontar, como hace Max-Neef (2005), a la economía, ya que se ha demostrado incapaz de abordar y resolver realmente los problemas que ultimadamente le dieron derecho de ser una disciplina. Incapaz de hacer frente a la complejidad de la realidad que busca estudiar, escapa hacia la ficción, hacia las suposiciones y a la esperanza de que en el futuro todo se va a arreglar. Por eso es que las actuales propuestas de la economía para resolver los problemas que enfrenta, quedan demasiado lejos de lo que pide la realidad (Pigem, 2009).

Debemos reconocer que el problema económico ya no es sólo económico. Es también político, ético, epistemológico y existencial. Las consecuencias y los daños que está generando superan las fronteras nacionales, generacionales y entre las especies. Es una cuestión planetaria. El problema debe ser reconocido como parte del que genera una cosmogonía particular en el mundo, que se ha hecho hegemónica. De su interpretación materialista de la realidad, y su sentido de ser en el mundo, se desprenden problemáticas en todas las áreas de su quehacer humano, como la economía, el desarrollo, la medicina, la escuela, etc.

Esta economía, aparte de un sistema de producción e intercambio, es un sistema de poder y de significación del mundo (Naredo, 2006; Escobar, 2012a). Esto le ha permitido, por un lado, mantenerse como discurso legítimo, al mismo tiempo que encubre y oculta –en vez de analizar y resolver– los problemas ecológicos y sociales que enfrenta. Por otro, ha sido capaz de moldear a los seres humanos en sujetos productivos, en el *homo economicus* del que hablamos.

Esta economía, a diferencia de las demás ciencias, no argumenta su legitimidad a partir de la contrastar las teorías y predicciones con la realidad misma, sino que se dedica más bien a explicar las fallas de su teoría, *de mercado* —externalidades, monopolios, bienes públicos, información asimétrica, etc.— y el por qué se presentan y cómo podríamos paliarlas.

Cuando en cualquier ámbito de estudio la excepción se hace la regla, se asume que algo está mal en la teorización, que algo no se está comprendiendo bien y que por tanto se requiere de otra visión, otro enfoque o paradigma, para resolver esos problemas que se observan. No así en la economía hegemónica. Aquí se trata más bien de explicar por qué la realidad no se ajusta a la teoría, y no viceversa.

Este déficit teórico, se da a partir de todo lo que la economía *olvida* y deja fuera. Como explica Rist (2002), no es sólo que los modelos simplificados no representen la realidad, sino que lo que no se ajusta a esa visión teórica de la realidad se relega y se deja fuera del estudio como no-existente. Así es que en el estudio económico se dejan fuera las estructuras y las relaciones de poder, a la Naturaleza y los ecosistemas como la base biofísica del proceso económico, los flujos de energía y de entropía que genera. Se olvidan también la emocionalidad y la complejidad del ser humano, los valores y las culturas, la diversidad de cosmovisiones y modos de organizar la vida distintos.

Y toda esta complejísima realidad, bajo las premisas que ya hemos expuesto, la economía la reduce a abstracciones y modelos matemáticos de una lógica impecable, pero sin relación con la realidad (Pigem, 2013). La economía realiza abstracciones matemáticas del comportamiento humano, a nivel individual y social, en cuyo proceso de simplificar la realidad a tal punto que pierde conexión con ella. Con ello ha llegado a ser la ciencia social más avanzada matemáticamente, pero la más atrasada en términos de comprensión de la realidad humana; ambas cuestiones van relacionadas (Morin, 2005).

Esta dificultad de representar una realidad compleja en términos matemáticos también le acarreo a la economía la incapacidad de considerar las relaciones entre los sistemas que opera: ambiental, social, político, económico, cultural. Así se aisló de esas áreas y del conocimiento de las mismas. Esto mismo le lleva a ser incapaz de incorporar el resto de la realidad, como las personas o el planeta (Pigem, 2012). Es urgente reconocer que la economía está mezclada con todas las otras realidades del ser humano —psicológicas, sociales, políticas, éticas, ecológicas, etc.—, no hacerlo le seguirá implicando a la economía ser la ciencia intelectualmente más atrasada (Morin, 2005).

Con estas teorías y este aislamiento de la realidad, no debe sorprendernos, como explica Max-Neef (2005b), que los esfuerzos por superar la pobreza o atajar el hambre, fracasen sistemáticamente. Las *políticas* para superar la pobreza no son políticas sociales, sino meros mecanismos para —en teoría— estimular la actividad económica. Bajo el supuesto, claro, de que esto ayudará a la solución del problema, porque la economía crecerá, todos tendremos más y mejor calidad de vida.

Y así podríamos seguir analizando cuestiones de este pensamiento económico, desde el cual, algunos críticos hablan ahora de decrecimiento. De que podemos encontrar un

modelo que permita a los países del Norte decrecer, mientras a los del Sur crecer y emparejarse. Esta propuesta, aparte de políticamente inviable –por el juego de poder implicado– sigue inscrita la misma racionalidad económica.

El problema al que conlleva esto, como explicaba Illich (1978), se convierte en antídoto para la imaginación revolucionaria. Al aceptar la limitación y el control de la producción industrial –sin poner en cuestión la base de la producción industrial en sí– le da más poder a los burócratas que hoy optimizan y administran el crecimiento.

Para Leff (2008a), esta propuesta es falaz por la inviabilidad ambiental del proyecto civilizatorio. La solución al crecimiento no es el decrecimiento, sino la desconstrucción de la economía, que nos permita ir transitando a una nueva racionalidad orientada a construir la sustentabilidad. No se trata de ponerle *corsé* a la gorda economía, continúa, y de ponerla a dieta de naturaleza para evitarle un infarto por obesidad. Se trata de cambiarle el organismo. Pasar de una economía mecanizada y artificial a una economía ecológica y socialmente sustentable.

Evidenciando pues la poderosa institución que es la economía, este pequeño ejercicio de desconstrucción es necesario. Ya no podemos dejar sólo a los economistas estas problemáticas, porque nos están llevando por el rumbo de la destrucción. Los expertos de esta disciplina están a cabezazos contra la realidad para no verla (Aguilera, 2010). Esto no es una cuestión de especialización o de olvido, sino de negligencia (Pigem, 2012).

Por supuesto que realizar un análisis que pretenda dar cuenta de la complejísima realidad a la que se enfrenta la economía es una labor sumamente compleja. Así también le sucedió a la física cuando comenzó a observar irregularidades en la realidad que estudiaba –tan complejas como que las partículas que estudiaba podían aparecer en dos lugares al mismo tiempo, entre otros comportamientos extraordinarios que veremos después–. Ambas disciplinas se enfrentaron a un mundo extraño y complejo. Una de ellas asumió la empresa de intentar comprenderlo, y ha llegado a donde ha llegado. La otra prefirió no hacerlo, y se ha quedado donde se ha quedado.

Dicho esto, podemos cerrar el presente discurso crítico sobre el pensamiento económico, que se asienta en las mismas bases epistémicas del paradigma moderno industrial. Ahora toca el caso de realizar esta desconstrucción con el proyecto civilizatorio industrial, abanderado por la idea y la institución del desarrollo como horizonte utópico de las sociedades.

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización Yomol A'tel Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

3.2. Sobre el progreso y el desarrollo

¿Cómo es que te vas, Salvador, de la compañía,
si todavía hay mucho verdor?
Si el progreso es nuestro oficio,
y aún queda por ahí mucho indio,
que no sabe lo que es vivir en una ciudad,
como la gente.
¿Qué no ves que eres un puente,
entre el salvajismo y el modernismo?

Salvador el ingeniero, salvador de la humanidad.
Está muy bien lo que tú piensas,
pero por qué no tú te acuerdas que la nuestra
es una civilización muy avanzada,
como dice la gente.
¿Qué no ves que nuestra mente no debe tomar en cuenta
a ecologistas indigenistas, retrogradistas, ni humanistas?

¡Ay mis ingenieros, civiles y asociados!
No crean que no me duele irme de su lado.
Pero es que yo pienso que ha llegado el tiempo
de darle lugar a los espacios sin cemento.
¡Por eso yo ya me voy! No quiero tener nada que ver
Con esa fea relación de acción, construcción, destrucción...

¿Cómo es que te vas Salvador de la compañía,
si todavía hay mucho verdor...?

Ay, mis compañeros petroleros mexicanos,
no crean que no extraño el olor a óleo puro,
pero es que yo pienso, que nosotros los humanos,
no necesitamos más hidrocarburos.
¡Por eso yo ya me voy! No quiero tener nada que ver
Con esa fea relación de acción, construcción, destrucción...

Café Tacvba (1994)
“Trópico de Cáncer”

El análisis económico previo no pudo haberse realizado sin recurrir, o asumir, algunos de los temas que iremos viendo. Como la visión universalista, de crecimiento, de un tiempo lineal, de progreso y de siempre más, que operan en la economía. Conforme vayamos yendo más profundo hacia este ego moderno patriarcal, estas ideas se irán tejiendo bajo la cosmogonía moderna, el patriarcado y el ego o la mente humana.

Abordaremos ahora el proyecto civilizatorio que la modernidad occidental ha asumido, una empresa universalista comandada por las nociones de progreso, desarrollo, colonialismo, industrialismo y ciencia. Este camino se ha globalizado e impuesto en el mundo, y ha resultado en una sociedad industrializada, en la que ciertas instituciones controlan y satisfacen las necesidades de los ciudadanos (Illich, 1978).

Por *proyecto civilizatorio*, nos referimos, como explica Bonfil (1994), al proyecto o modelo al que aspira una sociedad. Es el plan o la forma en que los seres humanos, de cierta tradición cultural, buscan organizarse para gestionar la actividad humana en sí. Incluye, por supuesto, los sueños, las utopías, el plan –o proyecto– de cada cultura, y la forma en la que los busca.

A este proyecto podríamos llamarle industrial, del desarrollo, occidental o moderno. Aunque claramente cada uno de estos conceptos refiere a cuestiones distintas –pero relacionadas– podríamos decir que es un proyecto civilizatorio que busca la industrialización. A través de ésta, la sociedad podría progresar, satisfacer sus necesidades, tener bienestar y desarrollarse. La cosmovisión que está detrás de todo ello, como veremos, es la de la modernidad europea.

El abordaje que haremos pretende evidenciar o mostrar algunos elementos que nos permitan ubicar y contextualizar este proyecto civilizatorio desarrollista dentro de la cosmovisión moderna a la que nos iremos aproximando.

3.2.1. El proyecto civilizatorio occidental

Se podría decir de manera aceptable que la modernidad es la cosmovisión de la que surge este proyecto civilizatorio. A partir de la Ilustración, expone Sachs (1996), la *humanidad* se entendió como un *proyecto a realizar*, como una tarea a ser realizada a medida que se moviera por el camino del progreso. Con ello el ser humano se iría desprendiendo de la autoridad, y se dirigiría hacia la libertad, hasta un punto en el que gobernara la razón. Esto lo veremos con mucho detalle más adelante, pero valga señalar que es en la modernidad cuando se consolida un proyecto social utópico, y pensado como universal, aplicable y deseable para todas las sociedades.

Este proyecto civilizatorio industrial busca, a través de la economía, organizar y gestionar a la sociedad humana y al medio ambiente. Pero éste se sustenta en varios elementos, como el desarrollo, el colonialismo, la modernidad, la ciencia, el patriarcado y el ego. Este proyecto es la materialización del plan de sociedad occidental de la Ilustración.

Si bien han existido y existen muchos proyectos civilizatorios distintos, el moderno es el que se ha convertido en hegemónico, y es responsable, en buena medida, de la crisis ambiental y social que atravesamos –y por ello la necesidad de abordarlo críticamente–. Pero no por ser dominante podemos asumir que es el único, o la única vía posible y deseable –la del progreso y el desarrollo–. Este proyecto occidental es uno dentro de un universo de otros posibles, y tampoco hay argumentos –como veremos– para sostener que sea el mejor, o el más deseable.

Cuando decimos que este proyecto es el que se ha globalizado, nos referimos a lo que Santos (2001) llama un localismo globalizado. Este proyecto particular, moderno, proveniente de una parte de Europa –como veremos en su momento– fue el que se extendió hasta alcanzar todo el globo, y con esa visión universalista, en su expansión denomina como *local* a las culturas, sociedades o entidades, que va encontrando a su paso.

Para comprender de una manera más integral, hay que estudiar este fenómeno a través de dos vertientes, los *localismos globalizados* y los *globalismos localizados*, como explica Santos (2007). El primero es el proceso a través del cual la cultura de los vencedores es globalizada. Así se han globalizado las actividades de las empresas multinacionales, el inglés como lengua, la adopción de leyes de propiedad intelectual, las patentes, las políticas de libre mercado, una política de anti-terrorismo, etc. Este localismo europeo, se ha globalizado por ser el vencedor en una batalla y una guerra que esta misma racionalidad decretó. Se debe comprender como proceso político y no como un resultado epistémico de mayor jerarquía.

El segundo proceso, el de los *globalismos localizados*. Consiste en el impacto que tiene este localismo globalizado en las condiciones de las localidades donde se impone, a través de las prácticas transnacionales y las instituciones que vienen acompañados de este proyecto civilizatorio. Son las consecuencias y el impacto que tiene este proyecto occidental en los países, territorios y sociedades no-europeas o no-modernas, a las que

ha llegado y en las que se ha impuesto. Estos dos procesos –concluye el autor– operan en conjunto y constituyen la globalización hegemónica que llamamos neoliberal.

Proyecto colonial

Es importante ubicar, como punto de partida, a este proyecto civilizatorio como un programa colonial y universalista. El análisis siempre hace más sentido si se incorpora la lectura política y de poder que implican las cuestiones sociales, como es el caso. Es importante señalar, como hace Marañón-Pimentel (2012a), que la colonialidad ha sobrevivido al colonialismo. Es decir, el patrón de poder y de control se ha perpetuado más allá del fin formal de la mayoría de las colonias –durante el siglo XX–. Se ha mantenido y reproducido de otras formas, como la colonialidad del saber, el desarrollo, la ciencia, y otras que veremos.

Este colonialismo europeo, como relación política y de dominio, existe desde el siglo XV con la conquista de América, cuando se establecen las colonias, y es fundamental para entender a la modernidad y al capitalismo, que no se pueden entender sin el colonialismo (Santos, 2009). Estos pueblos conquistados fueron situados en una posición natural de inferioridad. Esto se debe –como veremos– a la forma que tiene esta cosmogonía moderna de encontrarse con lo *otro*, con lo diferente, con el otro –desde la dominación, el control, lo racional y el miedo–.

Este proyecto colonial necesitaba una justificación epistémica para poder intervenir y dominar estos territorios, y las personas que ahí vivían. La justificación fue religiosa, y la categorización fue por la única diferencia que podía distinguirlos claramente: la raza. De esta forma, explica Aníbal Quijano (2000), se impuso una inferioridad sobre los *nativos*, a partir de los rasgos fenotípicos y culturales; fueron ubicados como primitivos, atrasados e inferiores. Así –concluye– la raza se convirtió en el primer criterio para la distribución de la población mundial en rangos y lugares en la estructura en este proyecto civilizatorio.

El conocimiento generado en esta época funcionó como herramienta legitimadora de las estructuras de poder imperantes y de las condiciones que se vivían las colonias americanas. En toda la historia, los poderosos siempre han buscado la aceptación de su derecho moral a dominar, y lo han hecho a través de un tipo de conocimiento que justifique la necesidad de dicha intervención como algo que traerá bien, en el largo plazo, a los dominados.

Wallerstein (2006) y Santos (2009) explican que en la América colonial se dieron dos grandes propuestas epistemológicas sobre los *indios*. Ambas fundamentadas en dos teólogos, Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. Este último consideraba a los indios como personas con alma, racionales y libres, dotados de una cultura distinta a la europea, pero respetable. Por ello proponía una evangelización y colonización sustentada en el diálogo y la razón, que, por derecho divino, tenían los colonizadores, por supuesto.

Sin embargo, esta propuesta –como demuestra la historia– no fue la corriente que dominara el mundo colonial, sino la de Sepúlveda, quien –sustentado en Aristóteles– defendía la necesidad de una guerra justa contra los indios. En su libro *De las justas causas de la guerra contra los indios*, delineaba cuatro argumentos. Uno que los indios eran bárbaros iletrados, llenos de vicios crueles y bestias incapaces de hacer nada. Otro, que deben aceptar el yugo español –aunque no así lo desearan– como castigo o enmienda por sus pecados (explicados en el primer punto). Por otro lado, que los colonizadores, por ley divina, estaban destinados a prevenir el daño y las calamidades que los indios se hacen a ellos mismos; y por su bien debían ser evangelizados. Y, por tanto, como último argumento, era que, por su condición de bárbaros, la dominación colonial era la única forma de asegurar a los sacerdotes y misioneros realizar esta evangelización necesaria sin peligros.

Es claro que éste fue el pensamiento que prevaleció durante los siglos siguientes a la llegada europea a América. El paradigma que proponía Sepúlveda se acomodaba, de manera evidente, a las necesidades de la corona española –estructura de poder que iba afianzándose a la cabeza del nuevo sistema mundial–. Es este paradigma de Sepúlveda el que sigue rigiendo, de una u otra forma, la posición occidental sobre los pueblos amerindios.

Hoy en día siguen siendo estos mismos argumentos –la barbarie de los otros, poner fin a prácticas que violan los valores universales, la defensa de los inocentes y la difusión de dichos valores universales– los que justifican las intervenciones de los modernos países *civilizados* del Norte en las poblaciones *no civilizadas* del resto del mundo.

Con el paso de los siglos, este proyecto universalista ha ido cambiando los nombres que da a estos argumentos. Así se han utilizado conceptos como civilización, razón, progreso, desarrollo, crecimiento económico, ciencia, escuela, derechos humanos o democracia. Éstos se han interpretado como valores universales a partir de la suposición de que la cultura occidental está más avanzada en el camino hacia la *realización humana* y por tanto conoce estos dogmas universales.

El planteamiento incluso, concluyen Wallerstein (2006) y Santos (2009), es que la expansión de la modernidad y de la civilización occidental, no sólo es benéfica para toda la humanidad, sino inevitable. Así, desde la destrucción de la ciudad mexicana de Tenochtitlan, hasta las invasiones estadounidenses de los últimos años al Medio Oriente, este colonialismo no ha dejado de arrasar culturas y de imponer sobre ellas sus valores universales.

Desde una lógica y una cosmovisión totalitaria, que aspira a la verdad absoluta y universal, era evidente que lo que era *bueno* para Inglaterra, España, Portugal, o cualquier país europeo, era también deseable para cualquier otra sociedad en cualquier latitud. Con este supuesto incorporado era fácil concluir que la dominación y la colonización no era una acción dañina. Por el contrario, sería una ayuda para que esas culturas puedan salir de su barbarie y se desarrollaran hasta alcanzar la adultez propia de la civilización europea

y de la humanidad (Giraldo, 2014). Esta lógica, como se hace evidente, es la misma que sigue operando hasta nuestros días.

Es por ello que, para esta epistemología moderna y colonial, el conquistador no está robando, sino recuperando los costos en los que incurre por llevar la civilización y sus valores verdaderos y universales a esos territorios (Hinkelammert, 2003). La colonización sería entendida –o mejor dicho, justificada– entonces como un mal necesario para ayudar a las personas que vivían en sociedades atrasadas. Es evidente que, con este pensamiento implementado y materializado durante siglos, este proceso colonizador ha llevado a la eliminación y desaparición de miles de culturas, con sus lenguas, sus conocimientos y sus formas de interpretación de la realidad (Panikkar, 2002).

Ahora bien, saltando al período posterior a la II guerra mundial, Estados Unidos – como máximo vencedor, y quien no tenía colonias en su poder– se convirtió en el máximo defensor de la descolonización mundial, apoyando a quienes intentaban librarse de ese yugo. Pero en la práctica estaba transformando este colonialismo en uno nuevo, el del desarrollo, el del progreso y su proyecto de sociedad (Esteva, 2009). Esto implicó un cambio importante en la relación Norte – Sur existente, pasando de ser una de colonizadores y colonizados, a una de desarrollados y subdesarrollados (Rist, 2002). Así lo veremos a detalle en la siguiente sección.

Ésta es la razón de que en el discurso del desarrollo –creado a partir de la posguerra– haya una ausencia casi total a toda referencia de las intervenciones militares estadounidenses en Latinoamérica y el mundo, como factor que incide en lo económico, lo político, lo cultural y en el régimen de verdad (Escobar, 2007). Ésta es una de las formas en que el colonialismo del proyecto civilizatorio occidental no terminó con la descolonización europea del siglo XX, sino se transformó en otras relaciones de poder que siguen vigentes. Esta colonialidad, con el capitalismo acelerado del último siglo ha alcanzado una intensificación nunca antes vista (Santos, 2009).

Durante el siglo XX y con la ayuda de EEUU, explica Wallerstein (2006), la mayoría de las colonias se fueron convirtiendo en estados independientes. Por tanto, la imposición y la dominación existente sobre esos pueblos debía o bien desaparecer, o tomar un nuevo discurso. Evidentemente no desapareció, y el discurso –que previamente se argumentaba en la evangelización y después en una misión civilizadora de los premodernos– giró su retórica a los nuevos valores legitimadores: la democracia y los derechos humanos, concluye. Estos *valores universales* se sumarían a los del progreso, desarrollo, ciencia, crecimiento, para dar forma al discurso legitimador del nuevo colonialismo, que surge del mundo de la posguerra y llega a nuestros días.

El discurso legitimador del nuevo imperio estadounidense se basó en una interpretación particular de la libertad, como valor universal, la cual interpretó como democracia –libertad de las personas de elegir libremente a sus gobernantes– en contraposición contra los *antidemocráticos* gobiernos socialistas. Liberar a esas personas y permitirles gozar de la democracia –como un valor universal o bien superior de la

humanidad— fue la nueva coartada. La evidente presencia de la idea de «es por su bien» sigue presente desde hace más de cinco siglos.

Antes, detalla Wallerstein (2006), se invadían países dependiendo de su religión, hoy se justifica más fácilmente en su forma de gobierno —si son democráticos o no— y en su cumplimiento —a juicio de los EEUU— con los derechos humanos o no. El argumento claramente se sigue justificando en los inocentes que sufren el castigo de estar ahí. Antes eran víctimas de los terribles sacrificios mexicas y de una moralidad ajena al cristianismo, ahora son los inocentes que sufren de las cadenas de tener gobiernos no democráticos o no alineados al proyecto social encabezado por EEUU —quien, sólo en el siglo XX, ha invadido varias decenas de países bajo estos pretextos—. Sobre este nuevo colonialismo estadounidense mucho habría que decir, pero no es cuestión de este análisis.

En absoluto pretendemos defender los regímenes antidemocráticos, autoritarios o fascistas, lo que sí queremos es señalar el discurso legitimador del nuevo imperio, para instalarse y perpetuarse como tal. Y es importante señalar que, con el control del régimen de verdad y su reproducción en los medios, este juicio —sobre la situación y las condiciones de los demás países— es sumamente manipulable, y manipulada, de forma que se acomode a los intereses de quienes hoy dominan el mundo. Esto no ha dejado de suceder así en la historia de la humanidad, pero con la cada vez mayor presencia y poder de los medios de comunicación, paradójicamente, es cada vez menos evidente.

La lectura sobre la cuestión de los derechos humanos se podría hacer en dos vías, una política y otra teórica. La primera evidencia que, en la lucha por la liberación de los mismos, se violan los derechos humanos de las mismas u otras personas. La segunda, como explica Santos (2007), hace ver que esta concepción está basada en supuestos modernos y occidentales, que se asume como una naturaleza humana más elevada y que parte del individuo y comprende el colectivo como la suma de individualidades.

Como se verá adelante, esta concepción occidental no es compartida por la inmensa variedad de culturas y cosmovisiones, en muchas de ellas se comprende al ser humano como comunal y comunitario. Si bien son posturas complementarias, el universalismo moderno pretende imponer su racionalidad por sobre toda otra concepción de la realidad.

Mientras estos derechos humanos sigan operando como derechos humanos *universales*, operarán como una concepción humana impositora que elimina otras formas de ser y concebir el mundo en los lugares donde éstos se promuevan (Santos, 2007). Éstos tendrían que ser reconceptualizados desde una perspectiva plural e intercultural, entonces sí podríamos empezar a entendernos con las demás culturas, concluye.

Se podría entrar, bajo un nivel de análisis epistemológico, al debate teórico sobre los valores, pretendidamente universales, que están detrás y justificando todo lo anterior —democracia, derechos humanos, libertad, progreso, etc.— Pero no podemos detenernos aquí, por lo que baste señalar este discurso como relato legitimador de la nueva colonización estadounidense del mundo —de la cual no queda duda—. Lo que es evidente, explica Santos (2007, 2015), es que este discurso ha estado claramente al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los grupos hegemónicos del Norte, permitiendo,

en su nombre, terribles atrocidades. Es importante, desde el Sur, que reconozcamos de dónde vienen los enemigos porque no vienen con mensajes de las dictaduras y el fascismo, sino que vienen con mensajes de democracia, progreso y desarrollo, concluye.

Al final debemos evidenciar, como hacen Hinkelammert (2003) y Santos (2009), que esta modernidad occidental lleva en su seno un proyecto colonial, que, aunque ha cambiado sus formas y discursos en estos cinco siglos, sigue más presente que nunca. Esto se ha logrado mantener a través de transgredir los propios principios y valores universales en los que se basa su propio paradigma. Así se violan los derechos humanos con el objetivo de ser defendidos, se destruye la democracia para defenderla y promoverla, se destruye la vida con la misión de conservarla.

Progreso

De igual forma podríamos agregar que el desarrollo –como explicaremos– en su afán de construir un mejor vivir para los humanos, termina minando y destruyendo dicha posibilidad. Y más, a través de su proyecto progresista e industrial, provoca lo contrario, pobreza moderna, infelicidad y la pérdida de la autonomía para cubrir las necesidades de las personas. Entremos a esto por ser la cuestión o *valor universal* que corresponde a la temática de este análisis –a diferencia de lo que pasa con la democracia o los derechos humanos, sobre los cuales se podrían hacer otras tesis completas– y que mejor nos permitirá llegar a la profundidad que buscamos.

La noción de progreso es fundamental dentro de la cosmovisión moderna, y podríamos decir que es herencia del pensamiento clásico de la Grecia antigua, como explica Unceta (2009). Esta idea de progreso para Heidegger, acompaña a la civilización occidental desde hace tres mil años, sin embargo, es en modernidad de los últimos siglos cuando se convierte en axioma dominante, y se afianza la idea de que el mundo prospera o evoluciona, bajo un tiempo lineal y progresivo, hacia escenarios más deseables en el futuro (Giraldo, 2014). Esta idea se convertiría en una especie de camino universal por el que todas las sociedades habrían de transitar, el cual se plasma de forma evidente en el desarrollo.

Esta noción de progreso se afirma durante la reforma luterana y calvinista, en la cual se concibe a un Dios que valora las actividades comerciales y la búsqueda de bienes. Esto lleva a una concepción del trabajo y de acumulación, que ya no serían condenadas, sino aplaudidas, desde el cielo; la prosperidad material sería ahora signo de un favor divino (Giraldo, 2014). Este giro en la cosmovisión del cristianismo propició sociedades, con arraigo en esta filosofía protestante –como las del norte de Europa o la estadounidense– que se dedicarían al trabajo y la acumulación durante los siguientes siglos.

Otro elemento fundamental para que esta concepción de progreso haga sentido es la idea de que el tiempo lineal y no cíclico –conceptualización completamente extraña para otras culturas– y que avanza permanentemente hacia un estado mejor de las cosas (Pigem, 1994). Esto lo veremos a detalle más adelante, pero para la congruencia del análisis

debemos introducir ahora cómo esta cosmovisión occidental se asienta sobre esta concepción de tiempo lineal.

Gilbert Rist (2002) explica que el desarrollo y el progreso se asientan sobre una lectura de la historia como un proceso lineal evolutivo. El progreso significará siempre ir de peor a mejor, y de manera casi inevitable. Esta conceptualización del tiempo lineal, como explican Sbert (1996) y Santos (2009), es sólo una entre muchas posibles, de hecho, ni siquiera es la más concurrida por las culturas ni la más practicada en las sociedades. El hecho de que el proyecto occidental se haya convertido en hegemónico y haya impuesto su interpretación del tiempo como lineal –eliminando la previamente dominante visión cíclica existente–, no responde a la primacía de su concepción sino a la dominación y colonización que ejerció la modernidad colonial.

De esta forma se consolidó la idea no sólo del progreso de las sociedades humanas, sino que, desde una perspectiva universalista y lineal, se consideró que sería gradual e inevitable. Esta idea forjada en la Ilustración, ha ejercido al día de hoy, para bien y para mal, una muy poderosa influencia en el mundo que surgió de la modernidad (Wilson, 1998). Una vez asumido este axioma, el desarrollo, como camino para conseguir ese progreso, pasaría simplemente al plano técnico, de cómo se podría lograr de mejor y más rápida manera (Madoery, 2012).

Otra de las consecuencias de esta visión –como ya expusimos– fue la del crecimiento, que tomó forma como crecimiento económico ilimitado. En su lógica está el crecer, el estar mejor, el vivir mejor, el siempre más, el avanzar, el salir adelante. Como si la vida fuera algo incompleto que hay que cambiar o mejorar, un proyecto a realizarse.

Con esto asumido dentro del proyecto occidental, la cuestión de la distribución de la riqueza pasó a un segundo plano. No era cuestión de distribuir, sino de seguir creciendo, con ello todas las personas alcanzarían esa riqueza, ese desarrollo y ese bienestar. Para Max-Neef (2007) fue por ello que este tema no fue abordado como la distribución del pastel existente –y suficientemente grande– sino de hacer un pastel aún más grande. Con una visión así –concluye– es evidente que el círculo vicioso no termina nunca.

Esto, para Wallerstein (1991), se materializa en la imposibilidad de la economía capitalista –un sistema inherentemente polarizador– de llevar a cabo su proyecto progresista universal, la contradicción es intrínseca. Las argumentaciones que sostienen lo contrario sólo pueden ser defendidas a través de la omisión de los principios de equilibrio y decadencia de los sistemas. Las cosas y los organismos –las plantas, los animales las personas– crecen sí, pero hasta alcanzar una proporción adecuada y a partir de ahí se mantienen o decrecen, para luego morir. Cuando un sistema u organismo se excede en su crecimiento se convierte en nocivo y destructivo, se convierte en un cáncer (Esteva, Babones y Babcicky, 2013).

Esto se hace evidente con la descarada práctica de la obsolescencia programada. Productos, computadores, focos, aparatos, y una enorme lista de cosas en su producción se programan para dejar de funcionar en cierto tiempo. De manera que el usuario tenga que desecharlo e ir a comprar uno nuevo.

Esto se hace, por supuesto, para mantener y acelerar el crecimiento, y es un fenómeno relativamente reciente. Como narra Illich (1974), en las regiones costeras de Sudamérica que he estudiado, el motor fuera de borda cambió radicalmente la vida de las personas. La mitad de todos los motores [en 1970] fueron comprados entre 1945 y 1950 y se mantienen en uso con arreglos constantes. La otra mitad adquiridos hacia 1965 y después, cuando se descomponen ya no sirven, no se construyeron para repararse. Así el proceso tecnológico permite dar más artefactos al mercado, que la gente no puede comprar, y las priva de las herramientas sencillas que necesitan.

Esta obsolescencia programada, operaría en caso de que el bombardeo de la publicidad no fuera suficiente para convencer al consumidor de que necesitaba un nuevo teléfono, pues éste, de forma dispuesta para ello, empezará a funcionar cada vez peor hasta que deje de funcionar. En la mayoría de los casos la enorme mayoría de las partes de estos productos funcionan y sirven. El impacto ambiental de esta práctica es terrible.

Este progreso, a partir de las nociones naturalizadas de tiempo lineal, crecimiento y competencia –que también veremos–, se concibió como una especie de evolucionismo social, basado en las ideas de Darwin. En su teoría podemos ver ya la idea de progreso, a partir de estos valores individualistas, egoístas y competitivos, que fueron centrales para la modernidad (Giraldo, 2004).

Esta es una de las interpretaciones posibles sobre la evolución de las especies, pero –como expondremos– no es la única. Sin embargo, como explica Panikkar (2002) fue en estas interpretaciones de la realidad que este proyecto civilizatorio encontró la coartada para justificar el sentido de superioridad occidental. De esta forma promovió e instauró una estructura de interpretación de las culturas a partir de un esquema evolucionista. Éstas se fueron catalogando y clasificando de acuerdo al nivel de aceptación del pensamiento científico. Así, se les llamó *primitivas*, *premodernas*, *en vías de desarrollo*, etc. La facilidad –concluye– con que en el mundo político moderno acepta estas categorías, demuestra el poder del mito evolucionista y del progreso.

Así fue que todas las disciplinas y ramas del pensamiento moderno incorporaron este concepto de evolución como pieza clave en sus interpretaciones de la realidad. En los estudios del desarrollo, se hicieron prácticamente sinónimos evolución, progreso y desarrollo (Schumacher, 1973). Este mito –de que el ser humano progresa conforme pasa el tiempo, convirtiéndose en algo mejor– se ha convertido en un axioma incuestionable para la sociedad moderna (Toledo, 2015).

Con esto asumido, para el proyecto civilizatorio occidental, las sociedades ya no estarían distanciadas por su diversidad de formas de ser, sino que la diferencia se entendería como diferentes momentos en el camino del desarrollo y el progreso. Esta situación se alimentó del dualismo excluyente moderno –que, como veremos, separa la realidad en pares duales–, una que es y la otra que no-es: desarrollado/subdesarrollado, civilizado/salvaje, superior/inferior, moderno/tradicional, avanzado/atrasado, urbano/rural, etc.

Y para poder transitar de un estado al otro se deben llevar a cabo acciones, planeaciones, estrategias, sacrificios, o cualquier cantidad de cosas. Pero muy poca gente parece objetar la idea de que esto es parte del perfeccionamiento de la especie humana y del mundo. Esta idea es muy profunda y es parte del proyecto utópico patriarcal de hacer un mundo mejor, concluye Claudia von Werlhof (2015a). Estas situaciones las retomaremos con mucha más profundidad al hablar de la cosmogonía moderna y del patriarcado. Pero sirven ahora para ubicar las raíces epistémicas y existenciales del progreso, fundamental dentro de este proyecto civilizatorio occidental.

El universalismo del conocimiento moderno le llevó a asumir que lo que era bueno desde su visión debía ser bueno para el mundo, haciéndole creer en una ley universal de progreso para la humanidad en su conjunto (Illich, 1996). La fuerza de este imperialismo impuso la metáfora también en sus colonias, por supuesto, quedando impregnado también en las sociedades de América. El lema *orden y progreso* quedó inscrito en la bandera de Brasil, pero el horizonte deseable fue compartido por todos los países de Latinoamérica (Sbert, 1996).

Esta fe en el progreso –continúa– forma parte del individuo moderno a tal grado que no se da cuenta de que la tiene. Se naturaliza de tal manera que en lugar de asumirse como una forma de comprender el transitar en el tiempo de las sociedades humanas, se considera como algo natural, universal e inevitable. Este pensamiento sería guiado por el conocimiento científico hacia un futuro siempre mejor.

Pero, como explican Pigem (1994) y Leff (2009), sería más adecuado estudiar la idea de progreso como una religión con su propia estructura trinitaria: la razón, la ciencia moderna y la economía. Este credo –como la mayoría de religiones– se proclama poseedor de la única creencia verdadera y se otorga un lugar privilegiado en la lectura de la realidad social. Sin embargo, el progreso nunca aceptará reconocerse como tal, con ello perdería la fuerza del disfraz que le permite existir sin ser detectado. Parte importante del mecanismo de dominación es ocultar el sufrimiento que genera.

Industrialización

Con esta breve contextualización del progreso –sostenido por la concepción lineal del tiempo, del crecimiento y del evolucionismo– podemos dar paso a las implicaciones que en las estructuras sociales significó este proyecto, y que desembocó en la industrialización de la sociedad (Illich, 1978). Este proyecto civilizatorio occidental es industrial, no sólo en término de la industria –que podría servir como buen ejemplo–, sino como una forma de organizar la sociedad y gestionar sus actividades.

Este modelo de sociedad detalla Ivan Illich en toda su obra, se basa en instituciones destinadas a satisfacer las necesidades privadas y sociales de los ciudadanos. Así, existe una institución especializada en dar educación a los jóvenes, la escuela y el sistema educativo; otra para ofrecer la capacidad de sanar ante las enfermedades, el hospital y el sistema de salud; otra institución para traer los alimentos necesarios, la agroindustria y el

sistema agroalimentario; para permitir la movilización de la gente, el automóvil y el avión; otra para ofrecer el intercambio de productos, el sistema de la economía de mercado; otra más que ofrezca gobernabilidad y orden, el estado-nación y los sistemas de gobierno; etcétera. Esto conlleva a la industrialización de las necesidades, las cuales reducen la satisfacción de las mismas a una verificación operacional por parte de la institución correspondiente.

La cuestión aquí es que la persona, al depositar en una entidad externa –una institución industrial en este caso– su posibilidad de cumplimentar sus cuestiones humanas básicas, va perdiendo la capacidad de satisfacerlas por sí misma. Pierde autonomía y capacidad de acción, control y gestión de aquellas cosas necesarias para satisfacer sus necesidades.

Con ello, dejamos de buscar las formas para aprender y empezamos a demandar un sistema educativo que nos lo provea. Lo mismo con nuestro alimento, nuestra salud, etc. Es esa autonomía la que Illich (1971) urgía a recuperar, a retomar la capacidad de cumplimentar nuestros quehaceres humanos con nuestros medios y a través de herramientas convivenciales.

Este proyecto industrializador se irá evidenciando no sólo en el recuento de esta sección, en la que expondremos algunos elementos de la agroindustria, de la concepción del trabajo y de cómo las propuestas capitalistas y socialistas comparten este proyecto civilizatorio. Por ahora es importante señalar cómo el motor de esta industrialización, con la institucionalización de la satisfacción de las necesidades, atrofió el músculo humano, su capacidad de hacerlas por él mismo (Illich, 1978). Por primera vez en la historia las personas –para satisfacer sus necesidades– dependen casi exclusivamente de los productos de estas instituciones y del mercado, concluye.

Estas instituciones vienen a burocratizar y gestionar lo que llamamos quehaceres humanos, es decir, lo que de por sí hacemos las sociedades humanas: comer, aprender, trasladarse, curar, producir, intercambiar, etc. En este estudio, que intenta ir a profundidad, estudiamos a la economía dentro de este nivel. De manera mucho más breve examinaremos –en diferentes momentos de esta tesis– a la agroindustria, al sistema escolar y la medicina occidental como parte de la institucionalización de estos quehaceres humanos. Por ahora veamos el caso de la agricultura industrial.

Como explica Jaime Morales (2004, 2011), esta agroindustria es una de las principales fuentes de los problemas ambientales, sociales y culturales de nuestros días. Se ha generado una dependencia alimentaria a la agricultura industrial, dominada por los países desarrollados. Esto ha llevado a muchos países del Sur a perder su soberanía alimentaria, lo cual, por supuesto, disminuye los márgenes de acción política de estas naciones y sociedades.

Este modelo es el sistema industrial de producción de alimentos defiende los cultivos intensivos con insumos tecnológicos –herbicidas, insecticidas, fertilizantes, insumos químicos, antibióticos, etc.– para mejorar la eficiencia y el rendimiento de las plantas, así

como el uso de semillas y organismos modificados genéticamente para poder intensificar aún más la producción.

Como explica Raigón (2014a), esta agricultura industrial se basa en el petróleo –materia prima del cual provienen todos sus insumos– y su prioridad en la productividad y la rentabilidad la lleva a intensificar, a través de monocultivos tecnificados las prácticas agrícolas. Esto genera muchas y diversas consecuencias, como el rompimiento del equilibrio de los sistemas naturales, pérdida de biodiversidad, contaminación y diversos daños a la salud humana y al medio ambiente. Esto mismo es una de las causas por las que los seres humanos hemos ido desarrollando una creciente resistencia a los antibióticos –situación que, como veremos, es un grave riesgo a la salud humana a nivel global–.

Esta forma de concebir la producción de alimentos está profundamente arraigada en la cosmovisión moderna –como iremos viendo– la cual conoce el mundo a través de dominar, busca siempre más, demanda crecimiento y progreso. Ve al mundo y a la Naturaleza de manera externa, como una máquina que se puede intervenir y manipular. Sólo considerando esta visión del mundo podemos comprender el porqué de cómo se ha establecido este sistema alimentario industrializado.

La concepción de un modelo agroindustrial como éste sólo puede ser entendida a partir de la separación entre cultura y Naturaleza, que lleva a verla como algo inerte, manipulable y a dominar (Escobar, 2016b). Esto comienza con las plantaciones científicas de la Alemania del siglo XVIII hasta los transgénicos de hoy en día, concluye.

Este discurso defiende que con sus herramientas –monocultivos tecnificados, tractores de gasolina, fertilizantes químicos, insumos fitosanitarios, semillas genéticamente modificadas, etc.– se mejorará la producción y esto ayudará a que se puedan aliviar los problemas de alimentación en el mundo (de nueva cuenta el problema sería producir más y de forma más eficiente, y no repartir de mejor manera).

Ésta ha sido una mentira repetida tantas veces que en el imaginario de la sociedad occidental ha quedado grabada como verdad. Santos (2012) explica este colonialismo generado por el hecho de que, aunque esté demostrado que los transgénicos y el sistema agroindustrial no mejoran –sino empeoran– la crisis alimentaria, hay muchos líderes en países del Sur convencidos de que por este camino se podrían resolver estos problemas.

Debemos reconocer, como hace Morales (2004), que esta agricultura industrializada no ha derivado en una mejora de la calidad de vida de las personas del medio rural –como se defendía–, por el contrario, intensifica la marginación y genera mayor pobreza. Para comprender esto se debe entender la pobreza –como explicaremos– como pobreza moderna, generada por los propios mecanismos ideados para combatirla. Así pues, por los insumos tecnológicos que requiere, este sistema agroindustrial genera y profundiza la dependencia y la pérdida de autonomía de los campesinos y productores hacia estos productos externos (Raigón, 2009).

Para entender cómo se siguen promoviendo e imponiendo estas prácticas por todo el mundo rural, debemos de nueva cuenta incorporar las estructuras de poder dominantes. Éstas son controladas justamente por quienes producen, promueven y venden estos productos. Estos grupos, como explica Michaels (2005), durante las últimas tres décadas se han dedicado a financiar estudios científicos para *demonstrar* que los riesgos y consecuencias de utilizar estas tecnologías no son comprobables científicamente, y para rebatir los estudios científicos que van contra sus productos. El resultado de ello es que las políticas alimentarias a nivel mundial –al igual que las económicas– son resultado de las presiones de estas empresas multinacionales y de los organismos internacionales, quienes controlan, promueven y defienden este modelo de agricultura industrial (Morales, 2011).

Esta introducción de alimentos genéticamente modificados, explica Lander (2012), no abona a la seguridad alimentaria de los países, pero lo que sí hace es acelerar la concentración de poder y riqueza en las enormes empresas que controlan este sector económico –diez de ellas controlan el 67% del mercado mundial–. Estas mismas empresas son las que reciben enormes subsidios en los EEUU y Europa, para sus productos que después irán a competir contra los producidos por las agriculturas locales. Es evidente que los precios que puedan ofrecer no reflejarán la realidad de los costos e impacto del sistema agroindustrial –repartido entre externalidades, manipulado a través de información imperfecta y acaparamiento y altamente subsidiado–.

De los alimentos producidos por este sistema industrial, explica Morales (2011), 35% de ellos contiene restos *detectables* de pesticidas –es decir de veneno para impedir el crecimiento de nuevas hierbas–. Esto puede no parecer alarmante, hasta que se considera que la enorme mayoría de los 600 tipos de pesticidas en el mercado no son *detectables* en las pruebas realizadas. Esto hará mayor sentido cuando vemos cómo este conocimiento científico ha priorizado el dominio y la manipulación del mundo, más que la comprensión del mismo. Esto le lleva a priorizar su capacidad de intervención sobre la naturaleza, sobre su capacidad de controlar y prevenir consecuencias indeseables.

Esta agricultura industrial, como detalla Esteva (2014d), ocupa el 70% de los recursos destinados para el cultivo de alimentos –tierras, inversión, subsidios, etc.–, mientras que la agricultura campesina de pequeña escala se lleva el otro 30%. Sin embargo, la proporción de personas que alimenta una y otra están completamente invertida. Con todo y ello, la pequeña agricultura local sigue produciendo el 70% de todo lo que la humanidad consume (Boff, 2013).

El sistema de alimentación industrial, aparte de las externalidades y los impactos que genera –social y ambientalmente– nos brinda alimentos con menos nutrientes y menor sabor, pero con más químicos y contaminantes, como detalla Raigón (2014a). Estos productos en el mercado son artificialmente más baratos, continúa, ya que los problemas e impactos que generan se pagan socialmente. Por cada euro en el precio de los alimentos convencionales, se necesitan otros dos para hacer frente a las externalidades ambientales y sociales que generan, concluye.

Mucho podríamos seguir explorando sobre esta forma industrial de producir alimentos, pero no podemos detenernos en ello porque el camino es todavía largo. Abordemos ahora, con la misma brevedad, una cuestión que poco se suele cuestionar en la sociedad occidental: el trabajo, resultado de la institucionalización del quehacer humano en este proyecto industrial.

Este concepto, tan naturalizado en nuestros días, es relativamente reciente. Así lo explica Naredo (2006), si nos remontamos unos siglos –desde la Grecia clásica hasta la época medieval– no existía esta visión unificada de actividades, que hoy llamamos productivas, en la noción actual de *trabajo*. Podemos ubicar la consolidación del término durante el siglo XVI y XVII. Mientras que las campanas de los relojes empezaron a sonar periódicamente, el trabajo se iba erigiendo como el valor supremo al que se debía la existencia de las personas. En el *Diccionario de la lengua castellana* de 1726 todavía no aparecían palabras como *producción*, *consumo* o *economía*, pero sí aparece ya *trabajo*, concepto que ya estaba afianzado en la cosmovisión moderna.

El origen de esta palabra, como detalla Illich (1978), viene de *tripaliare*, que significaba torturar sobre el *trepalium* –armazón de tres troncos del siglo VI donde se ataba a los esclavos para infligirles dolor–, evidenciando la raíz de sufrimiento y de pesar que tiene el trabajo en nuestros días. Para el siglo XII –continúa– la palabra significaba una prueba dolorosa por la cual había que pasar. Y fue ya en el siglo XVI que se empezó a utilizar en lugar de *obra* o *labor*.

La concepción de trabajo, para Esteva (2013a), es heredada de la ética cristiana protestante que ubicaba el esfuerzo y el trabajo como una actividad que permitiría la realización del ser humano en la Tierra. Así, éste se convirtió en un ídolo que justificaría el esfuerzo y el *trabajo* necesario para empujar la naciente acumulación y enajenación del esfuerzo físico humano. Esto se ha convertido en la realización sistemática, continua y rutinaria, de actividades productivas –generalmente desagradables para la persona– que le permiten obtener una gratificación económica a cambio. Con ésta, se asume, se podrá conseguir un ingreso monetario que asegure la supervivencia, la persona podrá progresar y salir adelante.

Con estas ideas asentadas –concluye el autor– se naturalizó la enajenación del trabajo –de las actividades productivas de las personas–, pero también de nuestro y nuestro propio ser. Para comprobar esto basta preguntar a algunas pocas personas, dentro de la sociedad occidental, si consideran su trabajo como algo que disfrutan y gozan –que los hace plenos o realizados– o, por el contrario, si es una actividad fastidiosa y desagradable que se debe hacer para obtener una paga.

Llegado a las últimas décadas, como explicaba Schumacher (1973), este trabajo –para los que hacían *uso* de él, como recurso humano– fue visto como un mal necesario (en realidad, así se comprende todo *recurso*) y por tanto se busca eliminar cada que sea posible –a través de la herramienta y la automatización–. Del otro lado de la relación laboral, para el trabajador, el trabajo se afianzó como un sacrificio –a costa de su tiempo libre y comodidad– que debía hacer para obtener un salario como compensación.

Esta misma concepción de *tiempo libre*, que ya no se cuestiona mucho, evidencia esta situación. ¿*Tiempo libre* de qué? De las actividades *obligatorias* por supuesto. Es el tiempo para la persona, para sus gustos y pasiones, para hacer cosas por gusto o aprender otras, para vivir pues. Tal vez podría contraponerse al *tiempo esclavo* que hemos asumido como trabajo. Esta enajenación del esfuerzo y el tiempo del ser humano fue de los primeros motores que permitieron el desarrollo del capitalismo y la economía de la que ya hemos hablado.

Por ello, para Illich (1978), en la sociedad industrial se dice que quienes tienen empleo, tienen *trabajo*. Es decir, que se ha equiparado la actividad humana productiva con tener una relación laboral con una organización –empresa, gobierno, etc.– por la que se recibe una compensación, a cambio del tiempo y esfuerzo destinado. Tiempo que, por supuesto, no cuenta lo mismo para todos, bajo la excusa de la especialización.

A diferencia de esta sociedad enajenada –concluye el autor– para los campesinos y pueblos rurales –generalmente al margen de la cosmovisión moderna– el trabajo no se *tiene*, se *hace*. Se va a trabajar al campo, o en la casa, o en la faena, etc. No es algo que otra persona pueda otorgar, es algo que se hace en primera persona o no se hace.

Finalmente, esta concepción de trabajo –al igual que las nociones de producción, matematización, escasez y crecimiento que vimos antes– se ha naturalizado, olvidando que es una categoría y una construcción antropológica (Naredo, 2006). Toda esta mezcla conceptual, impulsada por el naciente industrialismo fue lo que dio origen a la economía como disciplina, deduce el autor. Es por ello que, junto con Giraldo (2014), ubicamos esta reflexión y discusión no en tanto a cómo es enajenado y robado el trabajo de las personas a favor de unos, sino sobre el fin y la concepción misma del trabajo.

Esta noción fue perfectamente compartida entre las ideologías de derechas y de izquierdas del siglo XX, capitalistas y socialistas. Finalmente, ambos proyectos sociales forman parte de este programa moderno-industrial del que hablaremos todo el capítulo. Así, aunque se encontraran en un conflicto a muerte, siempre han operado bajo el mismo espacio de valores comunes, como lo explica Franz Hinkelammert (2003). Socialismo y capitalismo comparten la racionalidad moderna y el proyecto civilizatorio occidental como utopía y fundamento de sus propuestas (Leff, 2009).

No se trata aquí, en ningún momento, de desconocer el valor y las aportaciones de las luchas socialistas y comunistas en el mundo. Millones de personas han luchado por la construcción de sociedades más justas e igualitarias, y lo han logrado en muchos casos, como en Cuba. En todos los casos, quien no permitió el desarrollo *natural* de este proyecto social fue el imperio estadounidense, que no se cansó de invadirles, bombardearles y bloquearles, para que no consiguieran su objetivo, la lista es larga y va desde Nicaragua hasta Vietnam.

Tampoco se trata –como hacen muchos socialistas– de santificar, o mejor dicho rescatar, este proyecto y este camino. Así, se habla del socialismo del siglo XXI, de *ecosocialismo* o de otros nombres que intentan rescatar la filosofía marxista como proyecto universal, desarrollista, más *avanzado*, y progresista. Esto es lo que intentaremos

evidenciar, cómo estos valores sobre la construcción de una sociedad mejor, a través del progreso, el desarrollo y la industrialización –a través de estrategias y políticas muy distintas al capitalismo, por supuesto– se enraízan en la modernidad y en el pensamiento occidental que aquí abarcaremos.

Esta modernidad occidental surge previamente al proyecto capitalista, explica Santos (2000), éste se fue consolidando a partir del siglo XVI y hasta el XVIII. Con este desarrollo surge el capitalismo industrial, y ambos procesos convergen y se retroalimentan. Sin embargo, el proyecto moderno no presupone el capitalismo como modo de producción, el socialismo marxista es otra modalidad de este mismo proyecto.

Esto lo han abordado ya muchos autores, como Wallerstein (1991), Pigem (1994), Rist (2002) y Naredo (2006). Ambos proyectos persiguen el mismo sueño del progreso y el desarrollo. Por supuesto que, a través de medios y caminos muy distintos, y cuyos beneficios se repartirían de forma muy distinta. El socialismo ofrecía otra fórmula para conseguir ese progreso. Por ello, el problema nunca fue si desarrollarse o no desarrollarse, sino cuál era el mejor camino para hacerlo.

El resultado de esto fue similar al capitalismo. Daños sociales y ambientales surgidos de forma natural al implementar un proyecto civilizatorio basado en la cosificación del mundo, de la Naturaleza, de las personas, etc. Es decir, en la conversión de los medios en fines. En el caso del socialismo, en su voluntad y sueño universal –impuesto desde arriba– de crear el *hombre nuevo*, desembocó en terribles manipulaciones y prácticas (Rist, 2002), como las ocurridas en la Unión Soviética. Pero no sólo, se estima que –tan sólo en Rusia y China– para promover e imponer el comunismo, se asesinaron alrededor de 50 millones de personas; esto para lograr un *mundo mejor* en el futuro (Tolle, 2001). Esto, como veremos, es resultado de hipotecar el presente por un futuro mejor, fundamento clave del ego moderno patriarcal del que hablaremos la final del capítulo.

El proyecto socialista cayó en la misma trampa y arrogancia moderna de poseer la verdad absoluta, de conocer el camino universal de la historia y cómo llevarlo a cabo. Así, Rauber (2013a) lo explica, el marxismo nos contó que el socialismo era el *camino* que había que seguir, para más adelante encontrar ahora sí la verdad, el comunismo. Esto, por supuesto, está impregnado de la misma verdad absoluta y universal que unos y otros, a través de la historia, han defendido poseer.

El análisis marxista, inscrito en la modernidad, reproduce la misma visión de la Naturaleza, como recurso, por ello está ausente en su discurso emancipatorio. Pero no sólo, deja fuera también la cuestión campesina y lo femenino. Es por ello que, con al menos a estos tres grupos, el socialismo reprodujo las relaciones de dominación de las que pretendía liberarse.

Por otro lado, este proyecto socialista dijo *no* al capitalismo, pero *sí* al desarrollo, al progreso, a lo universal, a la industrialización y –sin que se diga mucho, como casi nunca se habla del tema– al patriarcado. Éste permea y está en la base de dicho proyecto, de ahí su omisión, casi absoluta, de la Naturaleza como medio ambiente que acoge y permite toda sociedad, su producción y reproducción; y de la mujer, cuya *función* social se relegó

a las actividades domésticas y fue considerada de menor importancia. Esto, por supuesto, no fue exclusivo del socialismo; corresponde a la racionalidad de fondo que comparte con el capitalismo, y que irá saliendo en este capítulo.

El socialismo logró arrojar luz sobre los mecanismos de poder existentes que en la propuesta capitalista generan pobreza y miseria. Evidenció las desiguales condiciones en la carrera mundial hacia el progreso y la imposibilidad de hacer una gestión de la vida basada en el capital. Esto, entre muchísimo otro que se estudió y se dijo, por supuesto. Pero no se llegó más profundo, y pasó por alto, como suele suceder, el paradigma propio en el que estaba inmerso.

Lo que buscamos con este brevísimo análisis, no es juzgar al socialismo como proceso histórico. Sería un ejercicio arrogante de quien *habla a toro pasado*. En su momento, con la plena expansión imperial de los EEUU, con la evidencia de las crecientes desigualdades, con sus abiertas y desvergonzadas intervenciones en Latinoamérica y el mundo, etc. Bajo esas condiciones era casi imposible ver que en el fondo había algo más, de lo que formaba también parte. Ahora, después de décadas y de evidenciar los rumbos que el proyecto ha tomado, este análisis puede ser realizado de forma más clara.

Se trata entonces, no de retomar el ideal comunista, sino reconocerlo como parte del mismo proyecto moderno, industrial, occidental y patriarcal, que ha inundado todo el planeta. Tampoco se trata de desconocer sus logros, su lucha y su ideal de terminar con las injusticias de este mundo. La propuesta más bien, como explica Esteva (2014b), sería la de asumirnos como sus herederos. Como lucha política y como proceso histórico, se saluda y se valora, pero se reconoce también que, como doctrina, se hunde cada vez más en una controversia sin solución.

Así pues, cerramos este repaso sobre algunas características de este proyecto civilizatorio occidental, moderno e industrial. Analizamos cómo es una empresa intrínsecamente colonial, con la bandera del progreso y de una sociedad mejor a construir, lo cual nos lleva a canjear el presente por un futuro que siempre sería mejor. De igual forma expusimos la industrialización como la burocratización institucional de la gestión de las necesidades de la sociedad. Faltan en este análisis muchísimos elementos, sin duda, algunos de los que irán saliendo en las siguientes páginas, y otros que –pagando el costo de un estudio integrador y no especializado– no podrán ser abordados.

Este proyecto civilizatorio tomó forma y materialidad en el desarrollo, el cual –con sus diferentes modas y apellidos– sigue gobernando el quehacer de la mayoría de economistas, historiadores, sociólogos, antropólogos, políticos, activistas, revolucionarios, etc. Entremos a detalle en esta cuestión.

3.2.2. El imperativo del desarrollo

Gustavo Esteva (1996) explica que la idea del desarrollo tiene una fuerza conductora del pensamiento y del comportamiento humano, como ningún otro concepto de la mente moderna. Es por ello que su análisis crítico debe ser realizado con sumo cuidado, ya que implica cuestiones que nos atraviesan en lo existencial. Así lo explica Gilbert Rist (2002; 13),

“La fuerza del discurso del ‘desarrollo’ procede de su capacidad de seducción. En todos los sentidos del término: atraer, agradar, fascinar, hacer ilusión, y también, engañar, alejar de la verdad, embaucar ¿Cómo no rendirse a la idea de que pudiera existir un método para eliminar la pobreza que aparece por todas partes? ¿Cómo atreverse a pensar, al mismo tiempo, que el remedio pudiera agravar el mal que se quiere combatir?

Ulises tuvo que taponar los oídos de sus compañeros y atarse al mástil de su barco para no ceder a los cantos de las sirenas... Éste es el precio inicial que hay que pagar para salir victorioso de la prueba que supone analizar con lucidez la historia del ‘desarrollo’.”

Para hablar sobre el desarrollo debemos ubicarlo como un discurso histórico particular definido por tres ejes (Escobar, 2012a): 1) una forma de conocimiento, moderna, de conceptos, objetos y teorías, 2) el sistema de poder que lo regula en la práctica, y 3) las formas de subjetividad que logran que la gente se reconozca como *desarrollada* o *subdesarrollada*. Desde esta perspectiva, epistémica, política y simbólica, intentaremos realizar el análisis crítico de una de las empresas más emblemáticas del proyecto civilizatorio moderno-industrial: el desarrollo.

El primer problema que surge al utilizar este término, es que todo mundo se confunde, ya que cada quien hace referencia a algo distinto (Esteva, 1992). Los psicólogos hablan de un desarrollo de la inteligencia, los biólogos del desarrollo de una planta o de una persona, los matemáticos del desarrollo de una ecuación y los fotógrafos del desarrollo de una película (Rist, 2002; 19). Pero en la arena de lo social, cuando se habla de desarrollo, hay un acuerdo casi absoluto, de que se trata del progreso hacia un estado mejor de las cosas, ¿quién podría oponerse a eso? De ahí su virulencia conceptual. Esta idea, como veremos, vino a asentarse perfectamente en la cosmovisión moderna —claro, de ahí surge— que, junto a la continua presencia del colonialismo y el patriarcado, vinieron a hacer una mezcla potente y destructora.

Las diferentes posturas intelectuales que se tienen al respecto del desarrollo, Esteva (2013, 2014a) las resume como las de los tres *Sachs*. El primer enfoque es el de Goldman Sachs³⁵, quienes, desde fuera de la reflexión teórica, dictan las reglas y ocupan las cúpulas de poder en los bancos y centros financieros. Desde esta visión el desarrollo es inversión

³⁵ Goldman Sachs es uno de los grupos en banca de inversión más grandes del mundo. Se anota aquí como ejemplo de todos estos grupos de poder financieros, económicos y políticos.

extranjera, plataformas petroleras, carreteras, aumento de la inversión, mejor tecnología para explotar más eficientemente los recursos naturales, etc. Es la postura de los grupos de poder establecidos hoy en día.

El segundo enfoque, de Jeffrey Sachs³⁶, es el de la grandísima mayoría de las ONGs en el mundo, del Estado benefactor, y por supuesto el de los organismos internacionales como la ONU, el BM, PNUD, etc. Con base seguramente en buenas intenciones, este modelo se ha convertido en un capitalismo filantrópico que busca aliviar las condiciones de sufrimiento de los pobres. Su aporte ayuda a las personas a seguir viviendo –lo cual es un alivio en términos humanos– pero esa misma situación ha permitido mantener el *statu quo*. Con su aporte se ayuda a paliar los problemas que generado por el propio desarrollismo y capitalismo del que forman parte.

El tercero, de Wolfgang Sachs³⁷, en el que participan académicos, líderes indígenas e intelectuales independientes. De este enfoque no se habla en las cátedras sobre desarrollo del Norte, no se les invita al Foro Económico Mundial, o a ser asesores del Banco Mundial. En esta postura no se trata ya de desarrollo y de cómo conseguirlo; tampoco de trascenderlo, sino de asumir la ficción que desde el principio fue esta empresa. Aquí más bien se busca zafarse de ese huracán desarrollista, resistir a él y construir una alternativa, desde lo pequeño y lo local, en autonomía. Y quienes lo están llevando a cabo, son millones de personas ordinarias que están tomando sus vidas en sus propias manos de nueva cuenta. En este sentido, concluye Esteva, no es que estas personas sigan a Wolfgang Sachs y lo que escribe, sino viceversa.

En este capítulo intentaremos mostrar que los cuestionamientos que surgen desde esta tercera postura, conllevan a preguntas más profundas –filosóficas, éticas, existenciales– que generalmente no caben en la academia ni en los círculos de creación de conocimiento. Explicado, claro, por cuestiones de poder ya anotadas; pero también porque asumirlas nos lleva a preguntas muy profundas, a hondos cuestionamientos sobre nuestra idea de bien-estar, y de lo que concebimos como bueno, deseable y necesario para sentir que estamos bien. ¿O que estamos mejor? En esta disyuntiva se basa una de las principales diferencias entre la postura desarrollista y de las alternativas al desarrollo, como la vida buena en toda su diversidad de expresiones.

³⁶ Jeffrey Sachs es un reconocido economista estadounidense, director del Proyecto Milenio de la ONU, y del Instituto de la Tierra en la Universidad de Columbia, así como asesor de distintos organismos internacionales y gobiernos.

³⁷ Wolfgang Sachs es un sociólogo que ha seguido la línea de pensamiento de Ivan Illich y toda la crítica al sistema industrial. En 1992 editó el *Diccionario del Desarrollo*, que se convirtió en base para los estudios del post-desarrollo.

Historia del desarrollo

Pero antes, hagamos un breve repaso histórico sobre la invención y concepción del desarrollo. Este término es importado de la biología. Aquí se desarrolla una planta o un animal, y así se convierte en un ser acabado, completo. Es decir que crece, evoluciona, madura, se desarrolla. Los primeros registros de esta metáfora biológica en la esfera social, se ubican en 1708, con Justus Moser empleando la palabra *entwicklung* para aludir al proceso gradual de cambio social (Esteva, 1996). Fue durante ese siglo que se fue asentando la metáfora en el imaginario occidental.

Esta idea congenió bien con la noción lineal del tiempo de la cosmovisión moderna, que da sustento al concepto de progreso, y a la idea de crecer y desarrollarse siempre hacia mejor. Es por ello que, como explica Rist (2002) esta importación de la biología del siglo XVIII dejó de lado la parte de decadencia –similar a lo que la economía hizo con la física clásica–, es decir, la visión cíclica y sistémica. El camino social universal tenía una dirección y un rumbo, el moderno, el occidental, el industrial, el patriarcal. El desarrollo, aún sin nombre, iría tomando forma como el referente de comparación social, basado en el supuesto occidental –indemostrable e inaceptable– de la homogeneidad de la evolución lineal del tiempo (Esteva, 1992).

Desarrollo entonces se volvió la evocación de algo que avanza, que evoluciona, que va hacia mejor. La planta, el animal o la persona, al desarrollarse, crecen, maduran y se consolidan como una versión terminada. La significación de esta metáfora a lo social es evidente. Los países ricos y poderosos se asumieron como esos *adelantados* y *adultos* que iban a la cabeza en la carrera hacia un horizonte de sociedad universal. Es decir, que la sociedad madura, completa y adulta sería la civilización industrial, ésa se convirtió en la nueva ley universal del progreso, no solamente para individuos o grupos aislados, sino para toda la humanidad en su conjunto (Illich, 1992).

Aun así, todavía en el siglo XIX, la palabra desarrollo tenía muchas connotaciones, se utilizaba para diversidad de cosas que se desenvolvían, como el matrimonio, la función parental, el sistema de transporte, la naturaleza, los seres humanos, etc. Fue hasta principios del siglo XX que se empezó a generalizar el término como «desarrollo urbano» estableciendo una forma de organizar las ciudades con base en la producción industrial (Esteva, 1996).

Ya entrado este siglo, este paradigma se fue consolidando bajo la forma de evolucionismo social, idea que quedó anclada en el imaginario colectivo la sociedad occidental, explica Rist (2002). Los autores difieren en los estadios, las formas y métodos, pero concuerdan en lo esencial: en que el progreso es consustancial con la historia, y en que todos los pueblos habrán de recorrer el mismo camino de la sociedad occidental, la cual está más adelantada en este recorrido hacia el progreso.

Desde entonces y hasta 1940, las potencias occidentales llevaron a la práctica las ideas dominantes de la economía, la ciencia y el desarrollo (Rist, 2002). Esto se evidencia en el Pacto de la Sociedad de Naciones, documento que pone fin a la I Guerra Mundial. Aquí

aparece ya esta idea, abiertamente colonial, paternalista y redentora, del desarrollo, aunque todavía no se le nombre:

“Los principios siguientes se aplicarán a las colonias y territorios que, a consecuencia de la guerra, hayan dejado de estar bajo la soberanía de los Estados que los gobernaban anteriormente y que estén habitados por pueblos aún no capacitados para dirigirse por sí mismos [...] El bienestar y el desenvolvimiento de estos pueblos constituye una misión sagrada de civilización [...] El mejor método para realizar prácticamente este principio será el de confiar la tutela de dicho pueblos a las naciones más adelantadas, que por razón de sus recursos, de su experiencia o de su posición geográfica, se hallen en mejores condiciones de asumir esta responsabilidad y consienten en aceptarla.” (citado en Rist, 2002; 72)

Este texto, continúa el autor, incorpora ya las ideas que serán ejes del desarrollo: a) la noción de grado de desarrollo, de países más adelantados en esa carrera, b) la justificación de intervención toma un lenguaje humanitario-religioso, una “misión sagrada de civilización”, c) habla de valores universales, como bienestar, progreso social y civilización, que algunos países han logrado de mejor manera, por lo que, d) es responsable confiarles la tutela de los países *menores de edad*, a éstos más adelantados. Visto a un siglo de distancia, se evidencia la mentalidad occidental, egocentrista y patriarcal que subyace en todo esto.

Es evidente aquí la creencia de superioridad y la colonialidad occidental sobre las demás culturas y sociedades. Esta misma ya estaba presente desde finales del siglo XV, cuando los europeos llegaron a América. El contacto con ese otro mundo bárbaro y atrasado permitió pensar en un camino universal por el que las sociedades y los pueblos debían transitar. De esta forma la Europa de la Ilustración, dejó de sentirse separado del otro espacialmente, sino cronológicamente. El salvaje fue definido como un menor de edad al que le faltaba crecer y madurar para entrar en la etapa de la civilización (Sachs, 1996). En ese momento era el discurso religioso el que iba a llevar a esas civilizaciones en infancia por el camino del bien; hoy en día esa misión colonial se continúa con la idea del desarrollo (Porto-Gonçalves, 2009).

Pero esta misma creencia de superioridad occidental, presente hace siglos, no había implicado –y no tenía por qué– una idea de *ayuda* a los más atrasados. Al final, se asumía, que todos irían caminando por esa senda. Pero esta idea comenzó a finales del siglo XIX. Con varias décadas de una creciente industria impulsada por la poderosa Revolución Industrial, se llegó pronto al punto de producir más de lo que se podía consumir en los países del Norte. Así se llegó a la crisis de sobreproducción de 1870.

Fue entonces, enmarcado en una época de crecimiento del comercio internacional, cuando los países ricos *voltearon* a ver a los países pobres como lugares de demanda potencial de los bienes que ellos producían. Esto representó un cambio profundo en la relación Norte-Sur, al ser la primera vez que se veía la *necesidad* y *conveniencia* de ayudar a esos países a tener mayor capacidad de consumo para sus productos. Por supuesto que esta concepción, cuatro décadas después, a finales de la I Guerra Mundial, ya estaba

completamente incorporada en el discurso de los vencedores, y en los planes globales de la naciente Sociedad de Naciones –predecesora de la ONU–.

Esta idea de desarrollo social se consolidó cuando Truman lo presentó como emblema de su política internacional para ayudar a las áreas *subdesarrolladas*, en su discurso de toma de posesión el 20 de enero de 1949, en el que quedó implícito que el modelo *desarrollado* era el proyecto civilizatorio occidental, encabezado por el ideal norteamericano del capitalismo. En el punto IV de su discurso, Truman sentencia:

“Debemos lanzarnos a un nuevo y audaz programa que permita poner nuestros avances científicos y nuestros progresos industriales a disposición de las regiones insuficientemente desarrolladas para su mejoramiento y crecimiento económico [...] deberíamos poner a la disposición de los pueblos amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimientos técnicos para ayudarles a alcanzare sus aspiraciones a una vida mejor [...]

Debe ser una empresa colectiva la que haga que todas las naciones contribuyan a hacer viable por medio de las Naciones Unidas y de sus instituciones especializadas. Debe suponer un esfuerzo mundial que asegure la existencia de la paz, la abundancia y la libertad.

El antiguo imperialismo –la explotación al servicio del beneficio exterior– no tiene nada que ver con nuestras intenciones. Lo que pretendemos es un programa de desarrollo basado en las ideas de una negociación equitativa y democrática [...]

Una producción mayor es la clave de la prosperidad y la paz. Y la clave de una producción mayor es la aplicación más amplia y más vigorosa del saber científico y modernos.” (citado en Rist, 2002; 87)

Las similitudes con el documento del Pacto de la Sociedad de Naciones son evidentes. Pero en este caso ya se adjudica ese lugar de ser el modelo y la nación adelantada, desarrollada, que ayudará a marcar el rumbo de este proyecto de sociedad. La misión salvadora, de ayudar a los que no tienen ese desarrollo, a los países pobres –que, como ya vimos, era necesario para reactivar la economía del Norte–, está bien presente en la visión de Truman. Pero va más allá, ahora este ideal, abanderado por más crecimiento económico traerá la prosperidad, la paz, la libertad y la abundancia para todos; claro que no se habla de justicia, o de cómo esto sería realizable. Así plantea un programa de desarrollo, que guiarían las Naciones Unidas y sus instituciones, que por supuesto estaban –y siguen estando– bajo el control de los EEUU.

A cuatro años de terminada la Segunda Guerra Mundial, y con el imperio norteamericano consolidado, la única amenaza real era la Unión Soviética y el modelo socialista. Equiparar la idea de desarrollo, como sociedad avanzada y con el capitalismo era importante. Fue así que durante esas décadas el desarrollo cumplió básicamente el papel de evitar que los países subdesarrollados apostaran por el socialismo. Este fue el

acuerdo de *pax americana*³⁸ que marcó el período posterior a la II guerra mundial (Sbert, 1996).

Bajo este contexto se afianzó la idea de que el *primer mundo* eran los países capitalistas vencedores de la II Guerra, el *segundo mundo* –en un nivel inferior en esta escala desarrollista– estaba el bloque soviético y los países comunistas, y el *tercer mundo*, todos los demás, a quienes Truman se refería en su discurso. Esta clasificación implica la existencia de un modelo universal de desarrollo que se debía seguir: el occidental (Duval, 2005). El desarrollo ideal, por tanto, se volvió el estilo de vida de los países del Norte.

La transformación del término *países subdesarrollados* en *países en vías de desarrollo* –que profundizó la metáfora en el imaginario social– se dio en los siguientes años. Había que mantener la ilusión del avance lineal hacia un estado superior en el que existiría la prosperidad material generalizada (Rist, 2002). Este sueño fue abrazado por la mayoría de las cúpulas de poder mundial, en el que el capital, la ciencia y la tecnología guiarían el camino del desarrollo a brindar el mayor bienestar posible (Escobar, 2012a).

En este contexto, la década de los 60 fue declarada la primera Década para el Desarrollo de la ONU en la que se sentó el discurso y los temas sobre los cuales se ha seguido dando vueltas hasta nuestros días (Rist, 2002, Escobar, 2007). Subsecuentemente, y debido a los escasos resultados obtenidos, los 70, 80 y 90 también fueron denominados decenios para el desarrollo. Ahora acaba de terminar la Década para la Educación para el Desarrollo Sostenible (2005-2014), abordando las mismas situaciones, pero con un discurso pintado de verde, como veremos adelante.

La década de los 80 es llamada la *década perdida para el desarrollo* en América Latina. En ésta se da la globalización del capitalismo en su fase neoliberal, que puede describirse en el recetario del Consenso de Washington del que hablamos. Esta década, como explica Esteva (2013, 2014c), fue en realidad la que forjó la conciencia sobre el mito del desarrollo. Los escasos resultados obtenidos evidenciaron la imposibilidad estructural de alcanzar, para todos, las metas propuestas por el desarrollo. Así comenzó para algunos el despertar del desarrollo.

Más adelante realizaremos una revisión más detallada sobre las propuestas y concepciones posteriores del desarrollo con todos sus adjetivos –como el desarrollo sustentable, el desarrollo humano, o el enfoque de necesidades básicas–. Por ahora exploremos algunas características de este discurso desarrollista y cómo ha llegado a tener la virulencia colonizadora que ha adquirido.

³⁸ Como explica Gustavo Esteva, (2014d), el origen de la palabra paz viene de la *pax romana*, que significaba un contrato de aceptación a la dominación romana. De hecho, en muchas lenguas no existe esta palabra. Así, la *pax americana* operó bajo el mismo principio.

Discurso del desarrollo

Cuando Truman, con su citado discurso, dio inicio a la era del desarrollo, ese mismo 20 de enero, para la mirada hegemónica, dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas (Esteva, 1996). Dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad y formas, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de otros. Este mismo espejo que los desprecia y los envía al final de la cola en el camino hacia el desarrollo, concluye el autor.

En ese momento, cuatro quintos de la población mundial, miles de culturas y civilizaciones fueron arrojadas bajo la categoría del subdesarrollo, debido que no eran lo que desde la sociedad dominante pensaba que era lo deseable para todos (Fasheh, 2015). Esta imagen universalista del mundo subdesarrollado hace sentido sólo desde la cosmovisión occidental que se pretende mejor y más avanzada en el camino *natural* de todas las sociedades. Que exista esta idea es más una señal de poder que una verdad, como señala Escobar (2012a).

Así pues, el estado de subdesarrollo se imaginó como la forma previa, embrionaria, que se podría resolver con crecimiento económico y progreso. O con otras estrategias, planteadas por diferentes teorías dentro de los estudios del desarrollo. Pero el objetivo seguía siendo el mismo. El subdesarrollo entonces, como explica Rist (2002), se definió como un estado original de carencia –más que como el resultado de las circunstancias históricas y políticas– del que los países más avanzados ya habían logrado salir, y por tanto tenían el compromiso ético de ayudar al tercer mundo para que pudiera salir de ese estado primigenio.

Con esta concepción instaurada, la academia y los estudios del desarrollo comenzaron a ver subdesarrollo por todos lados –en la falta de capacidades, en la falta de industrialización, o en la debilidad de las instituciones–, pero muy raramente se preguntaron el porqué de la condición subdesarrollada en un inicio (Esteva, Babones y Babcicky, 2013).

Esto se debe al olvido, intencionado o no, de una lectura historizada de poder. El discurso de Truman convierte el concepto de un fenómeno intransitivo –que simplemente se da, sin poder intervenir en él, como el desarrollo de una planta– en uno transitivo –en la posibilidad de provocar este cambio–. No sólo las sociedades se desarrollarían, sino que se pueden desarrollar, a través de la acción de un agente externo (Rist, 2002). Esta concepción fortaleció la idea de que el subdesarrollo existe de manera natural, como punto de partida del camino hacia el progreso de las sociedades humanas.

Esta conceptualización de evolucionismo social fue clave para ocultar las estructuras coloniales de poder que seguían detrás de la promoción de este ideal. Así se podía atender los síntomas sin prestar atención ni atender las causas de la cuestión. Muy al contrario, se planteaba la caritativa ayuda y compañía de los países ricos para ayudar a los subdesarrollados a salir de su condición indeseable (Rahnema, 1996b). Para los países del Sur, asumir este discurso fue aceptar esa condición humillante de subdesarrollados

–impuesta desde la cosmovisión de otra sociedad– y la necesidad de contar con la ayuda y voz de los expertos que los ayudarían a salir de esa condición indigna (Esteva, 2009).

Con un discurso potente y con las estructuras hegemónicas del sistema mundial encabezando la carrera del progreso, las personas de los países *atrasados* comenzaron a pensarse a sí mismos como inferiores, ignorantes y pobres, explica Escobar (2007). Para que alguien pueda concebirse en la necesidad de escapar de una condición, es necesario que primero sienta que ha caído en esa condición (Esteva, 1996). Esto se logró con la fuerza de un discurso colonizador, que logró ocultar la imposibilidad de cumplir, para todos, sus promesas. Por otro lado, con los logros que, a través de la tecnología, estos países obtuvieron.

Así fue que los países del Sur consideraron aceptable someterse a una variedad de intervenciones y de recomendaciones para conseguirlo. De esta forma estas naciones han ido modificando sus marcos jurídicos de acuerdo a las recomendaciones de los organismos multilaterales –como el FMI y el BM– para crear condiciones atractivas para la inversión extranjera, para el fortalecimiento de la economía y de las instituciones, etc., perdiendo así una importante parte de su soberanía nacional (Morales, 2004).

La idea de desarrollo, como expusimos, se asienta en el ideal moderno del progreso, que, bajo una concepción lineal, permitirá que las cosas siempre vayan hacia algo mejor. Dificilmente alguien se podría oponer a ello. Y esta creencia –junto con las presiones políticas y económicas imperantes– fue la que permitió la apertura de estos países a la injerencia externa.

Pero este vivir mejor, como explica Giraldo (2014), se interpreta de dos formas. Una, sí, vivir mejor que ayer, en esta idea de progreso. Pero, dentro de la dinámica egoísta y competitiva de la cosmovisión industrial, significa también vivir mejor que los demás. Éste es el deseo que nutre toda la industria de bienes de lujo en los países ricos. Claudia von Werlhof (2015a) explica que este deseo de vivir mejor se ha convertido en una maquinaria automática, alimentada por la idea de que lo nuevo siempre es mejor y debe reemplazar a lo viejo. Esta organización de la economía y el desarrollo dirigida a un mejor-estar se ha convertido en el mayor obstáculo para el bienestar (Illich, 1978).

Como podemos ver, el discurso del desarrollo logró un aparato muy eficiente para producir un conocimiento pertinente y adecuado, para poder seguir ejerciendo poder sobre los países ahora subdesarrollados. Este aparato no ha dejado de producir nuevas modalidades de conocimiento, poder y colonialismo (Escobar, 2007). Como ya vimos, podemos ubicar el inicio de esta etapa desarrollista en 1945, con Truman. Después de la II guerra mundial, EEUU –que no tenía colonias– se convirtió en el campeón de la descolonización de las colonias del yugo europeo. Y para ello era necesario implementar un nuevo paradigma o ideal universal que los legitimara en la posición superior, de guía y ejemplo. Así, concluye Esteva (2009), empezó a surgir esta nueva forma de colonialismo, la del desarrollo.

Aunque Truman no fuera el primero en usar el término, cuando lo tomó como bandera de su política ante el mundo de la posguerra, tuvo una virulencia colonizadora

insospechada (Esteve, 1996). Una vez asumida la idea de desarrollo como algo siempre hacia mejor, y que para aprender a hacerlo se necesitaba la ayuda de los países ya desarrollados, se aceptaba cualquier intervención, justificada en nombre de su objetivo superior. El término ha sido de tal virulencia que es celebrado igual por el FMI que por el Vaticano, igual por los revolucionarios de la selva, que por los financieros y banqueros (Sachs, 1996). Todos ellos, defensores del desarrollo, definen una mejor educación como más escolarización, mejor salud como más doctores y una mayor movilidad como más vehículos de alta velocidad (Illich, 1971).

Como promesa de emancipación –irracional, ya que promete un paraíso a todos los países un ideal que no puede otorgar–, el desarrollo se ha extendido a lo largo y ancho del mundo, a tal grado que en muchos lados se ha convertido en algo incuestionable y obligatorio (Naredo, 2006). La Asamblea General de las Naciones Unidas, al establecer los Objetivos del Milenio para el Desarrollo –después relegados y olvidados ante problemas más *serios*, como la crisis financiera de 2008 y el rescate bancario– sentenciaba: “estamos comprometidos con hacer una realidad el derecho al desarrollo para todos” (ONU, 2000).

En los debates internacionales se relegó el tema sobre la *naturaleza* del desarrollo a un plano secundario y sin importancia (Escobar, 2005). El discurso del desarrollo impulsado por los países ricos era tan atractivo que se convirtió en una creencia incuestionable para todos los responsables de los Estados-nación, para casi todos los economistas y para una parte muy importante de las poblaciones (Rist, 2002).

Es por ello que es urgente acabar con la tiranía que marca un solo camino universal –el desarrollo– para el avance, el aprendizaje y la realización de las sociedades humanas (Fasheh, 2015). Y mucho más cuando este modelo, que nos empuja hacia el caos global, es el que se plantea como benéfico, como camino para los países subdesarrollados y como solución para los propios problemas ha generado. Es necesario trascender este universalismo colonial para abrirnos a otras propuestas, visiones y referencias culturales, sobre otras formas de organizar la sociedad y de relacionarnos con la Naturaleza.

Pero esto no es lo que parece predominar en los estudios del desarrollo. Establecida la idea de un camino universal, era claro que unos iban más adelantados. Entonces se instauró el concepto “nivel de vida” que, como explica Latouche (1996) podría medir el nivel de avance sobre ese camino. Con esto se hace desaparecer la inmensa variedad de colores y culturas, convirtiéndolas todas en diferentes matices de una sola. Si bien esto se dio como consecuencia de la demanda moderna de igualdad, incluyó también la idea de lo universal y de la competencia. Se pudo mantener así la ilusión que, de alguna forma, algún día, todos se salvarán, todos serán desarrollados y todos tendrán bienestar y abundancia.

La consecuencia de esto fue equivaler las ideas de nivel de vida, bienestar e ingreso (PIB per cápita). La obsesión capitalista de la cuantificación económica –en dinero–, conjugada con la visión materialista occidental, llevaron a esta conclusión, de la que se desprende que para aumentar el nivel de vida había que perseguir el crecimiento

económico. Así el ingreso llegó a constituirse como el componente básico del nivel de vida (Latouche, 1996). Este empobrecimiento conceptual permeó en todo el campo de estudio sobre desarrollo hasta nuestros días (Esteva, 1996).

Esta visión refleja la simplificación y el fanatismo de la mente moderna por la cuantificación y el cálculo. Al considerar el bienestar sólo en términos cuantitativos se dejan de ver todos los problemas sobre la calidad de vida, y la calidad misma de la vida, que escapan a la monetización (Morin, 2002). Con esta medición del nivel de vida como PIB per cápita, sumamos el consumo, y el desecho, la construcción y la destrucción, como mencionamos antes. Así, la abundancia lleva consigo la pérdida de su propio significado (Latouche, 1996).

Durante los años 60, con teorías basadas en la economía neoclásica –como la Teoría de Rostow o la teoría del *Big Push*– el paradigma teórico del desarrollo consolidó esta idea que equivale desarrollo y crecimiento económico. El bienestar de las personas pasó entonces a ser considerado un subproducto del desarrollo nacional y del crecimiento.

Hoy en día –con indicadores más *sofisticados* como el IDH, como veremos– el PIB per cápita sigue siendo el indicador básico del *ethos* desarrollista. Así las políticas que se diseñan están enfocadas en aumentar el PIB, no en mejorar la calidad de vida (Esteva, Babones y Babicky, 2013). Pero no sólo se trataba de las políticas para promoverlo, se justificaba así también la injerencia extranjera en la política nacional, y se aceptaban imposiciones comerciales y económicas. Esta idea estaba ya asentada desde los años 50, y se puede ver en el documento del Departamento de Asuntos Sociales y Económicos de la ONU,

“El rápido crecimiento económico es imposible sin ajustes dolorosos [...] grandes números de personas que no pudieron mantener el ritmo del progreso tienen que ver cómo sus expectativas de una vida cómoda se frustran. Muy pocas naciones están dispuestas a pagar el precio completo del desarrollo económico”
(citado en Escobar, 2012a; 3).

Esta idea estuvo presente durante las décadas del desarrollo de las Naciones Unidas. Hasta hace pocos años que algunos han empezado a cuestionarlo. Es de notar la casi ausencia de una lectura política en los estudios del desarrollo del Norte (Santos, 2009, Escobar, 2012a). Aquí siempre queda por explicar el hecho de que los países desarrollados vieron iniciado su proceso en esa carrera sin la necesidad de confrontarse con otros países que ya estaban desarrollados antes que ellos. De igual forma se extrañan las referencias a las múltiples intervenciones imperiales –militares, económicas, políticas y culturales– de EEUU y Europa, como un factor que afecte al desarrollo. Por supuesto, y de nueva cuenta, esto sólo puede ser comprendido desde una lectura de poder y de legitimación de un régimen de verdad.

Sin embargo, y como explicaba Krishnamurti (1969, 1984), esto viene de un lugar más profundo. De la obsesión y la necesidad de la mente por medir y comparar, como veremos adelante. Ésta es una de las fuentes del conflicto. Querer llegar a ser algo mejor, algo distinto de lo que se es hoy, genera sufrimiento. En la escuela, el trabajo, la religión,

el conocimiento, el desarrollo, los deportes, etc. Es algo que no es exclusivo de la modernidad ni del capitalismo, sino de la mente humana, que todo mide y compara. Este mismo fenómeno se manifiesta también –como vimos en el capítulo anterior– de formas más sutiles, como la de otorgarle una existencia ontológica a la construcción mental de *árbol*; o en la existencia de disciplinas separadas para estudiar la realidad.

Lo que interesa por ahora es que, una vez definido el horizonte –el desarrollo–, el guía –los países desarrollados– y el medio –el crecimiento económico–, se instauró la idea de que se podía intervenir para detonar y apresurar esas vías al desarrollo. Los países pobres, con ayuda del Norte, claro, podrían planear y hacer políticas para avanzar en el camino hacia el progreso. Esto se convirtió en una verdad axiomática para el mundo del siglo XX y, por supuesto, para los estudios del desarrollo (Escobar, 1996).

La mayoría de las lecturas y análisis, por tanto, partieron de estas premisas. Sin embargo, la más profunda –la creencia en el desarrollo y el progreso– se estableció con una validez ontológica tal, que los autores y corrientes críticas de su momento, asumieron también. Como explica Esteva (1996), se dio por sentado que el subdesarrollo era algo real y estaba ahí. Con ello no tardaron en aparecer explicaciones para el fenómeno: relación de precios del intercambio, intercambio desigual, dependencia, proteccionismo, imperfecciones del mercado, corrupción, falta de democracia, etc.

Desde las teorías *mainstream* de los estudios del desarrollo en la segunda mitad del siglo pasado, se hablaba de modernización, de falta de inversión, de reformas estructurales en la economía para promover los mercados, de las etapas del desarrollo, etc. Por ello, para quienes se oponían a las estrategias capitalistas, tuvieron que basar su crítica en la necesidad de *otro tipo* de desarrollo (Escobar, 2012a). Así, como veremos después, éste se ha adjetivado de muchas formas, y con ello se fue profundizando la creencia en la necesidad del desarrollo. La conclusión final quedaba intacta: “lo que es mejor para los ricos debe ser lo mejor para los pobres” (Schumacher, 1973; 178).

Desde el conocimiento del Norte también hubo propuestas disidentes (Rist, 2002), como la de Seers, quien incorporó el debate sobre la historicidad, contextualización y particularidad de cada país en el desarrollo. Proponía una *economía del desarrollo* vista como una disciplina *local* y no como una ciencia universal. Esto, por supuesto, iba en contra de mucho de lo que ya hemos expuesto, por lo que estas propuestas se relegaron y –como acostumbra también la economía– mejor se olvidó la controversia y el debate.

En el Sur también hubo voces críticas como las de Stavenhagen –quien proponía un *etnodesarrollo*–, las de Fals-Borda y Raman –que insistían en un desarrollo participativo– o de Omo-Fadaka –que plantea un desarrollo *de abajo hacia arriba*– utilizando el mismo término, pero con restricciones y advertencias (Esteva, 1996).

Estas teorías críticas, como la escuela latinoamericana de la dependencia, detalla Rist (2002), pusieron de manifiesto cómo las estructuras económicas imperantes permiten el intercambio desigual y favorecedor para los países industrializados. De igual forma critican la especialización en materias primas del Sur, sustentada en teorías como las de David Ricardo. Estudiaron la relación desarrollo-subdesarrollo desde una perspectiva

histórica y estructural. Es decir, el subdesarrollo no sería un estado natural del que parten las sociedades, sino resultado de la colonización, el saqueo y los desequilibrios de poder.

Estas perspectivas críticas, expone Esteva (1996), asumieron que el atraso y la pobreza ya estaban ahí. Truman sólo le dio nombre, pero el concepto ya había sido asumido y comprado. Por tanto, estas teorías críticas adoptaron el concepto de desarrollo –aunque con restricciones– asumiendo deseable la cuestión a la que querían oponerse. Con ello no vieron lo contraproducente de sus esfuerzos, su crítica sólo le dio mayor empuje a la fuerza colonizadora de la metáfora.

En resumen, estas teorías proponían el mismo desarrollo, pero en beneficio de otras clases sociales y de otras personas. Proponían una mirada política e historizada de la cuestión, que mirara desde otros lados. Ya no siguiendo al guía ni sus medios –el Norte y la economía convencional–. Sin embargo, siguieron compartiendo el *ethos* y el horizonte desarrollista. Al decirle no al capitalismo y sí al desarrollo, arrojaron luz sobre los mecanismos y causas del subdesarrollo, pero no pusieron en cuestión sus presupuestos fundamentales (Rist, 2002; 139), ni el concepto mismo del desarrollo.

No fue sino hasta los años ochenta cuando un grupo de intelectuales y críticos culturales empezaron a cuestionar el concepto mismo de desarrollo. Estos “críticos analizaban el desarrollo como un discurso de origen occidental que operaba como un poderoso mecanismo para la producción cultural, social y económica del Tercer Mundo” (Escobar, 2005; 18).

Esta corriente de pensamiento se consolidó como el movimiento del postdesarrollo, en clara relación con lo postmoderno de sus argumentos y visiones. Esta corriente crítica no busca proponer otra versión de desarrollo o *refinarla* o mejorarla –ya que implicaría la misma idea de un *modelo* social hacia el cual avanzar, creyendo que se podría llegar a la conceptualización verdadera y efectiva–, sino que cuestiona y busca desconstruir la idea misma del desarrollo, de dónde viene porqué se estableció así, etc. Cuestiona las formas en que África, Asia y Latinoamérica pasaron a ser definidas como *subdesarrolladas* y, por tanto, necesitadas de ese desarrollo (Escobar, 2005).

Este postdesarrollo trata de abrirse a la pluralidad y a un pluriverso en que las diferencias no sólo sean reconocidas y aceptadas, sino celebradas (Esteva, 2009). Es dentro de esta corriente que la presente crítica se genera, como es evidente. Así, en el siguiente capítulo buscaremos abordar algunas de las alternativas que hay en ese pluriverso, no sólo como ideas y propuestas, sino como realidades existentes.

Expertos del desarrollo, pobreza y ayuda

Con este breve repaso sobre cómo se afianzó, impuso y adoptó este proyecto civilizatorio desarrollista, podemos ver cómo se consolidaron los *expertos* del desarrollo – los teóricos que proponían las ideas que discutimos– y se fundaron los organismos internacionales creados para este propósito. Una vez visto el problema de la vida social como una cuestión técnica, todo era cuestión de confiar la capacitación y adoctrinamiento

a un grupo de expertos y profesionales en el desarrollo (Escobar, 2007), así las personas dejaron de fiarse de su propio criterio y empezaron a solicitar que se les dijera lo que debían modificar y hacer para conseguir este objetivo (Illich, 1978).

Con el propósito de ayudar y llevar a los países pobres al desarrollo se crearon varios organismos internacionales, como el Banco Mundial (BM), que, fundado en 1944, se define como “una fuente vital de asistencia financiera y técnica para los países en desarrollo de todo el mundo. Su misión es combatir la pobreza con pasión y profesionalidad para obtener resultados duraderos” (Banco Mundial, 2011). Otra de estas instituciones, el Fondo Monetario Internacional (FMI), conformado en 1945, reconoce que su principal propósito es “asegurar la estabilidad del sistema monetario internacional (...), esencial para fomentar un crecimiento económico sostenible, mejorar los niveles de vida y reducir la pobreza” (FMI, 2011).

Por su parte, la Organización de las Naciones Unidas (ONU), también creada en 1945, menciona que su tercer objetivo es “ayudar a las naciones a trabajar unidas para mejorar la vida de los pobres, vencer el hambre, las enfermedades y el analfabetismo, y fomentar el respeto de los derechos y libertades de los demás” (ONU, 2011). Después se crearían otras agencias para los mismos fines como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), etc. Todos estos organismos, a través de sus expertos, serían los encargados de liberar los países de las cadenas del prefijo *en vías*, para llegar al desarrollo (Escobar, 2005).

Estas instituciones se han consolidado como importantes estructuras de poder con amplia capacidad para intervenir en las decisiones económicas, políticas e incluso sociales de los países a los que supuestamente intentan ayudar. El FMI y el BM condicionan sus préstamos y rescates a que los países realicen los ajustes estructurales sobre la línea de la liberación del comercio, la desregulación fiscal y las privatizaciones. Este modelo se ha expandido en las últimas tres décadas, promovido por la bandera del Consenso de Washington, pero no han dado los resultados esperados (ONU, 2009).

Estos organismos, como piezas dentro del juego de poder imperante, son controlados por los países del Norte, específicamente por EEUU –quien, debido al sistema de votos en proporción a las aportaciones económicas, cuenta con capacidad de vetar casi cualquier decisión del FMI y cualquier cambio constitutivo del BM–. Con esto, su rol parcial es inevitable y sujeto a quienes financian su propia operación.

Pero volvamos a los objetivos de estos organismos internacionales, en su lucha por el desarrollo y por combatir la pobreza. Hemos venido aquí haciendo una lectura crítica sobre el primero, pero también podemos hacer la lectura sobre la pobreza como una construcción culturalmente percibida, como hace Vandana Shiva (1988).

La pobreza –como el subdesarrollo– debe ser vista como una invención moderna impuesta que lastima y denigra a la gente, explica Rahnema (1996b). Pobre, durante siglos –continúa– no se definía como lo opuesto al rico. Había muchos tipos de *pobreza*. Pobre se definía en sentido de carencia o falta, como la pérdida de una profesión o condición, o como la falta de un instrumento de trabajo, de la falta de protección, la humillación

pública o la exclusión. En persa, por ejemplo, hay más de treinta palabras para nombrar a quienes, por unas u otras razones, son percibidos como pobres. En la mayoría de los lenguajes africanos por lo menos hay de tres a cinco palabras para ellos; en el judaísmo se encuentran ocho palabras, y en la Europa de la Edad Media se utilizaban más de cuarenta.

La pobreza como fenómeno global y económico se *descubrió* en el período posterior a la II guerra mundial (Escobar, 2007). La pobreza, como hoy la entendemos, es un constructo nuevo, producto de la economización de la vida del capitalismo. Los primeros informes sobre la pobreza mundial –en 1948 por el Banco Mundial– ubicaban como países pobres y subdesarrollados a quienes tenían un ingreso anual menor a los \$100 USD per cápita. De tajo, 2/3 partes de la población pasaron a ser pobres y a ser catalogadas y tratadas como tal. Fue el primer momento en la historia en que países y naciones enteras pasaron a ser considerados –y a considerarse a sí mismos– como pobres, sobre el fundamento de que su ingreso no era suficiente comparado con el de los ricos (Rahnema, 1996b, Escobar, 2012a). Así la historia de la pobreza y el subdesarrollo.

Por su parte, Vandana Shiva (1988) aborda este tema ampliamente. Explica que la pobreza percibida culturalmente –no sólo en términos económicos– no necesariamente es auténtica pobreza material. Muchas economías de subsistencia satisfacen sus necesidades básicas mediante el autoabastecimiento. No son pobres en el sentido de estar privadas de ello. Sin embargo, la ideología del desarrollo las declara pobres porque no participan en la economía de mercado, ni consumen sus mercancías. Esta percepción cultural de la pobreza legitimó al proyecto desarrollista como la solución para eliminarla, concluye.

Y así lo llevó adelante. El modelo de producción enfocado hacia el mercado y el consumo de sus mercancías se ha llevado a muchísimas partes del mundo. Pero esto no ha traído mayor bienestar, ni ha disminuido la pobreza, sino más bien ha quebrantado el equilibrio ecológico de ecosistemas, y ha ido creando dependencia de los productos y bienes del exterior.

Como explica Leff (1998), la integración de estas sociedades pobres a la economía de mercado –la cual, según los análisis económicos, les ayudaría a salir de esa pobreza– es lo que las ha convertido realmente en pobres. Esto ha sido así no sólo en términos relativos (en comparación con el mundo occidental), sino también en términos absolutos, ya que la incorporación de la lógica productivista y capitalista ha mermado sus medios naturales de producción para la autosubsistencia.

Así lo constata Vandana Shiva (1988) quien afirma que la experiencia ha demostrado que en las comunidades hay menos agua, menos tierra fértil y menos riqueza genética como resultado del proceso de desarrollo. Así, lo que se presentaba como solución al problema de la pobreza (culturalmente percibida) termina convirtiéndose en la causa de esta misma (Sevilla y Soler, 2010). Los procesos de desarrollo, como veremos ahora, impulsados y defendidos por los organismos internacionales y los países del Norte, han

dejado más miseria y pobreza, como privación de lo necesario para atender las cuestiones humanas básicas, como la alimentación.

Los críticos a estas posturas, explica Escobar (2005, 2012a), acusan que, al centrarse en el discurso, pasan por alto las condiciones de pobreza *real*. Argumentan que el poder yace en lo material, y no en el discurso y la representación. Por ello hablan de necesidades *reales* de la gente, como si éstas se pudieran definir y conocer universalmente. Esta cuestión la abordaremos a detalle más adelante.

Como iremos viendo, la mirada que intentamos asumir no pretende ser completamente relativista, ya que dicha postura tomada al pie de la letra, puede llevar a la justificación de las injusticias –materiales, de poder, de acceso a bienes y de libertad– como diferencias culturales que no deben ser atendidas sino respetadas. Para un análisis como el que intentamos realizar, de poco sirven las posturas extremas y fijas. Como veremos adelante, no podemos hablar de necesidades reales, en términos de una cuestión natural o universal. Pero esto no necesariamente debe llevar a la conclusión de justificar toda diferencia, sin considerar posiciones éticas o políticas.

No podemos justificar las desigualdades y atrocidades que se viven hoy en día en muchas partes del mundo, bajo el pretexto de respetar los usos y costumbres de los pueblos. Aquí debemos recordar que, por ejemplo, algunas de estas prácticas sociales –que datan de siglos o milenios atrás– conllevan prácticas discriminatorias o violatorias contra las mujeres; desde negar su derecho a la participación política hasta la mutilación genital femenina.

Ante esto, el postmodernismo radical nos diría que no podemos sustentar una valoración *objetiva* sobre que estas cuestiones sean negativas, ya que este juicio proviene de una lectura occidental del mundo y no tiene porqué ser igual para las demás culturas. Por tanto, no tendríamos derecho de imponer esa visión a otras culturas. Como anotamos en el segundo capítulo, no entraremos en estos debates aquí, ya que la posición que tomamos parte de una postura y un compromiso ético, político y social, que, si bien puede ser una construcción meramente cultural y no tiene condiciones de *superioridad*, es la que nos motiva para realizar este tipo de análisis.

Entonces, ¿dónde marcar los límites? ¿Desde qué perspectiva se puede pensar la dignidad humana? ¿Cómo desarrollar los conceptos y argumentos teóricos, filosóficos y antropológicos que nos permitan trascender esta situación? De nueva cuenta chocamos contra esta falta de construcciones teóricas que nos permitan dar respuesta cabal a estas cuestiones. No se trata de ninguna manera, de negar la pobreza, la carencia y la desigualdad en el mundo. Existe de manera clara y brutal. Lo que sí anotamos es que ésta existe a la par del sobreconsumo y del despilfarro en otras partes del mundo, a lo cual se le presta la mínima atención y generalmente no se le considera como un problema (Esteva, Babones y Babcicky, 2013).

Como expusimos antes, si alguien quisiera realmente hacer algo por la pobreza en el mundo, tendría que empezar con una lucha frontal contra la riqueza extrema, el simple giro en el planteamiento del problema induce a la imaginación y a las propuestas que

podrían realizarse. Sin embargo, dentro de una sociedad que valora el siempre más, que busca el crecimiento infinito, etc., esta posición difícilmente podrá ser adoptada, sin cambiar las cuestiones de fondo de las que hemos venido hablando, como la visión del mundo y la forma de pensamiento que dan pie a los análisis desarrollistas y económicos que venimos criticando.

El esfuerzo por aliviar el hambre y la pobreza en el mundo es paradójico, detalla Escobar (2012a); las estrategias implementadas en las últimas décadas, fuera de aliviar la situación, la han agravado. Varios países, que eran autosuficientes en alimento al término de la II Guerra Mundial, hoy en día son importadores netos de alimentos industrializados. Esto toma forma en lo que Ivan Illich (1971, 1978) llama la modernización de la pobreza, la cual es generada por la propia civilización industrial, en su búsqueda –bajo sus medios y concepciones– de llevar progreso y bienestar a todo el mundo.

Como ya dijimos, no tenemos indicadores adecuados para medir el bienestar. Pero sí tenemos muchos datos duros que a primera vista parecieran contradictorios. Por ejemplo, como detallan Esteva, Babones y Babicky (2013), entre 1990 y 2008 las personas viviendo en extrema pobreza –con menos de 1.25 USD por día– bajó de 2,000 a 1,400 millones de personas. Sin embargo, en el mismo período el número de personas con desnutrición aumentó de 817 a 850 millones.

Visto desde una perspectiva economicista, parecieran ser datos que no cuadran. Sin embargo, sólo podemos comprenderlos en la medida que analicemos cómo el desarrollo y el mercado han llegado a los pobres, que hasta antes de esto habían sobrevivido con la exclusión, pero que de manera importante podían atender sus necesidades de supervivencia (Illich, 1978). En este proceso, explica el autor, las personas en esta condición precaria, fueron siendo orillados a buscar sus cuestiones básicas –como alimentación, salud, insumos para la siembra, educación, etc.– a través de la adquisición de productos proveídos por ciertas instituciones. Es decir, a comprar las cosas con dinero. Situación que poco a poco fue profundizando la dependencia generada en millones de familias y comunidades, que antes –aunque de manera precaria– podían sobrevivir, y ahora ya ni para eso alcanza.

Los países pobres, detalla Schumacher (1973), son apurados y empujados a adoptar los patrones de producción y consumo de los países industrializados. Con esto se destruye la posibilidad de autonomía e independencia de estas sociedades. Así el desarrollo y la industrialización han fabricado la pobreza moderna (Illich, 1978): los pobres ahora cuentan con más dinero, pero pueden hacer menos cosas con él. El campesino expulsado por la revolución verde gana más como asalariado agrícola, pero sus hijos no comen como antes.

Esto se ve reflejado en el siguiente dato, que recoge Leonardo Boff (2013). Antes de la crisis financiera de 2008, 860 millones de personas en el mundo pasaban hambre. Cinco años después, para 2013, eran más de 1,000 millones. Esto nos habla de la pérdida de autonomía y la dependencia que muchísimas personas han generado ante las instituciones

y el sistema industrial. Tal que una crisis financiera se convierte en una crisis alimentaria para tantos millones de personas.

El desarrollo, de sueño, se ha convertido en pesadilla (Escobar, 2007). En vez del reino de la abundancia prometido por teóricos y políticos de los 50, el desarrollo produjo lo contrario: miseria, explotación y opresión. Con su promesa de enriquecimiento y de abundancia material, el desarrollo ha significado para las grandes mayorías la modernización de la pobreza –determinada por una creciente dependencia de la guía y administración de otros– (Rodríguez, 2011).

Así sucede de manera rutinaria en las comunidades indígenas de Chiapas, como hemos constatado. Los fertilizantes para la tierra primero se regalan, y son utilizados por los campesinos desconociendo que esto genera dependencia del suelo y de las propias plantas a dichos agroquímicos. Cuando éstos dejan de ser regalados –al paso de unos meses– se dejan de aplicar y los cultivos se ven seriamente afectados. Ya dependientes –la parcela y el campesino– a estos fertilizantes, ahora deben ser comprados para continuar con la producción.

Así se fue asentando la percepción, primero, de que había una *necesidad* de tener estos productos; y segundo, de que el mercado, a través de bienes manufacturados, sería quien de forma eficiente los asignaría. Los pobres, así, se hicieron *necesitados* de los profesionales, quienes podrían orientar el rumbo para conseguir su bienestar (Illich, 1978).

De esta forma es como podemos entender de mejor manera la cuestión de la cooperación para el desarrollo y los esfuerzos por ayudar a los pobres a *salir adelante*. Esta situación, como expusimos, tiene raíces en la crisis de sobreproducción de 1870, cuando las potencias mundiales empezaron a voltear a ver al Sur para ayudarles a tener mayor capacidad de consumo. Con ayuda de estos países las culturas *atrasadas* podrían superar salir de esta especie de callejón sin salida, que les estaba limitando su posibilidad de modernizarse (Wallerstein, 2006).

Esta idea se encuentra tan arraigada en el imaginario occidental, que se evidencia en el hecho de que tanto las izquierdas como las derechas siempre han estado a favor de la ayuda para el desarrollo, sólo difiriendo en las estrategias a seguir para lograr la integración del retrasado resto del mundo en el movimiento universal del desarrollo (Gronemeyer, 1996). Detrás de esto está la generalizada idea de que la gente ha nacido para consumir, ya que con éste podremos lograr la felicidad y el bienestar (Illich, 1978). Por tanto, en una misión mesiánica y salvadora para los pobres países que sufrían todavía del estado *primario* de las cosas, y así se justificaba la intervención activa en su proceso (Rist, 2002).

Así, las agencias internacionales parten de la premisa de que el Sur tiene los problemas y el Norte las soluciones. Estas sociedades a desarrollar se clasificaron como pobres, enfermas, analfabetas y se volvieron objeto de la ayuda del Norte, para conseguir su desarrollo. Esta necesidad de ayuda dejó de ser determinada a partir de si las personas la solicitaban o no, sino que se definió a partir de un patrón de progreso occidental

(Gronemeyer, 1996) y de la pertinencia que juzgaran en el Norte sobre si valía la pena intervenir o no.

Así comenzaron a llegar los ejércitos ilustrados de la civilización moderna a las comunidades, a enseñar, educar, tecnificar y modernizar las formas productivas de las comunidades rurales (Morales, 2004). Con ello se fue forjando esta dependencia de los propios pueblos, resultando en la modernización de la pobreza que acabamos de exponer. Esta forma de ver a las personas, sociedades y países del Sur –como menores de edad, como sujetos que deben ser ayudados, sociedades que deben ser guiadas e intervenidas, etc.– está enraizada en un paternalismo etnocentrista de la modernidad europea.

Habiendo expuesto esto, podemos analizar el difundido término en el discurso desarrollista de *empoderamiento*. Esta propuesta que busca dar y distribuir el poder a quienes no lo tienen, termina siendo una fórmula voluntarista y vaga, explica Leff (1998). El poder no es un bien que pueda suministrarse y repartirse, sino que surge de una relación de fuerzas en la confrontación de intereses. Así, cuando una persona considera que otra debe ser provista de poder, no sólo asume que no lo tiene, sino que se da por sentado que sabe y se tiene la fórmula para poder llevar ese poder a otras personas (Rahnema, 1996a).

Esta ayuda, como cualquiera que no tiene posibilidad de ser recíproca, es humillante (Fasheh, 2015), y está basada en la vanidad del Norte de creer que se tienen las soluciones para sociedades y personas con cuyas formas de vida, cosmovisiones y problemas no tienen nada en común, y por tanto se desconocen. Occidente ha concebido al mundo como una escuela y les ha asignado a las sociedades del Sur el rol de disciplinados alumnos (Feyerabend, 1982).

Estas propuestas de empoderar a las personas, para que puedan tener las herramientas para construir su propio progreso –dentro del modelo universal del desarrollo, por supuesto–, pasa por alto que el papel colonizador que juegan los agentes y activistas que van a *empoderar*. Por lo general no existe el mínimo cuestionamiento sobre si su labor profundiza más o no, la colonia que supuestamente ellos, como iniciados y expertos en la cuestión, habrían de ir a liberar (Rahnema, 1996a).

Con el desarrollo establecido como horizonte de las sociedades humanas, se justificaron “las intervenciones humanitarias que han permitido perpetuar un sistema que mantiene y refuerza la exclusión que pretendía eliminar” (Rist, 2002; 18). Es así como la ayuda para el desarrollo –desde la cooperación internacional hasta la humanitaria y filantrópica– se ha convertido en un elegante instrumento para seguir ejerciendo el poder por parte de los mismos de siempre (Gronemeyer, 1996).

Y como botón de muestra de ello, como explica Oliveres (2010), vemos que cada año los países del Sur pagan a los del Norte –por los préstamos y deudas impuestas, con sus intereses– entre 5 y 6 veces más que lo que reciben por concepto de ayuda para el desarrollo. Es por ello que el análisis debe ser realizado de forma integral, desde una geopolítica del conocimiento y de colonialidad del saber (Mignolo, 2002).

Esta ayuda, según Gronemeyer (1996), es ofrecida debido a tres factores: por cuestiones de seguridad nacional de quien ayuda, para mantener su propia prosperidad, y por la obligación moral de transmitir a otros lo bueno de la cultura universal. En estos tres motivos se abarca la idea del *mundo libre* que EEUU le iba a ofrecer al mundo que nacía con el fin de la II guerra.

Con Europa y Japón destruidos, sólo Rusia y el comunismo le eran amenaza a la nueva potencia. No dudaron en destinar toda esta ayuda para el desarrollo como un proyecto para alejar a la gente de las garras del comunismo. Esta cooperación internacional, desde el inicio ha estado enraizada en cuestiones políticas y de conveniencia, no de altruismo. Es fácil observar, como hacen Esteva, Babones y Babcicky (2013) cuántas veces los programas para el desarrollo han estado asociados a una política de apoyo a dictadores o proyectos específicos, y cuántas veces se ha violado la soberanía de las personas a las que pretende ayudar.

Sin embargo, para Schumacher (1973) no existe una mala intención deliberada en los promotores de la ayuda para el desarrollo. Lo cual, para él, implica que el problema es más grande y más profundo. El neocolonialismo involuntario –colonialismo incorporado le llamamos nosotros– es mucho más difícil de combatir que el intencionado. Conlleva a los terribles resultados alcanzados a partir de las mejores intenciones.

No se trata de creer o no en teorías de conspiración. Sea así o no, el resultado es el mismo o peor. Si quienes llevan a cabo estas recomendaciones-imposiciones, y guían el rumbo para el desarrollo de los demás países lo hacen de esa forma porque están mal informados, el problema es mucho más grave. Los seres humanos estamos dispuestos a defender con más energía nuestras creencias y valores –lo que creemos es correcto– que nuestros intereses.

Es así como, después de décadas de programas y proyectos en los países del Sur para empujarlos a desarrollarse, el fracaso es la norma y no la excepción (Escobar, 2012a). Al buscar fomentar la nutrición, la salud y el desarrollo rural, se ha conseguido su efecto contrario, concluye. Así es como empezamos a sospechar que el objetivo puede ser no erradicar estos males, sino mantenerlos, de manera que se pueda justificar y sostener la necesidad de las propias instituciones dedicadas al desarrollo. Éstas, como cualquier otro sistema, es natural que busquen su persistencia y su necesidad de existir. Finalmente, el sistema de ayuda para el desarrollo se ha consolidado como un sector más de la economía, como el turismo o el de las comunicaciones.

No entraremos a fondo en los casos en los que las políticas para el desarrollo implementadas en el Sur han traído los resultados inversos a los buscados. Pero sí expondremos, a manera de ejemplo, algunos que han sido documentados por diversos autores. El primero (Santos, 2009, Orr, 2011), en la isla de Bali, entre 1978 y 1984 los sistemas de irrigación de arroz, que estaban basados en conocimientos ancestrales y religiosos, fueron reemplazados por sistemas científicos con base en la revolución verde. Esto fue por la propuesta e insistencia del Banco para el Desarrollo Asiático, proyecto que financió con préstamo. Impusieron así nuevas formas de organizar la gestión del agua

para el riego, desmantelando el sistema tradicional que había funcionado por miles de años. El resultado fue catastrófico. Las cosechas declinaron más del 50% y después de algunos años se regresó al sistema tradicional.

Munir Fasheh (2015) explica cómo en Palestina, los británicos no sólo dejaron bien instaurada la idea de estado-nación, desterrando las concepciones propias de nación preexistentes. También, con su ayuda, dejaron el inodoro moderno —que expulsa el agua escasa y el excremento útil—, la educación oficial —que destierra todo aquello que es no es valioso para la cultura occidental—, los bancos —que destruyeron el tejido económico-social existente para cumplimentar con el requerimiento de préstamos y financiamiento de manera local y autónoma— y las instituciones rígidas —que reemplazaron las formaciones sociales que acercaban un poco más a formas de vida sustentables—.

Por su parte, en Cisjordania y la Franja de Gaza —continúa el autor—, sucedió algo similar. Hasta 1993 fue cuando las agencias de la ONU y del Banco Mundial entraron a estos territorios. En este proceso, los palestinos han pasado lentamente de ser hombres y mujeres con autodeterminación, a ser ciudadanos demandantes de estas instituciones y de los profesionales del desarrollo.

Arturo Escobar (2012a) recuerda que en Lesotho, los proyectos de desarrollo rural fracasaron, pero no así sus efectos colaterales, que tuvieron consecuencias de largo alcance. Con esto, como en otros lados, se abonó a generar dependencia de las personas hacia las instituciones, al mismo tiempo que se logró despolitizar los problemas de la pobreza que supuestamente eran los que se iban a resolver.

Pero los resultados de las políticas para el desarrollo implementadas en el Sur —desde una concepción de pobres, infantes o menores— no sólo han traído, en lo social, efectos contrarios a los buscados. En el intento de ayudarles a ser como los países desarrollados, se ha hecho a un lado los saberes locales y sus formas de conocimiento (Morales, 2004). Y también se han despreciado sus formas de ser, sus modos de habitar el mundo, sus culturas y su manera de relacionarse con la Naturaleza. Todo esto con las mejores intenciones de ayudar a los que se encontraban en peores condiciones. Pero resulta en la exclusión de “los conocimientos, las voces y preocupaciones de aquéllos quienes, paradójicamente, deberían beneficiarse del desarrollo: los pobres de Asia, África y Latinoamérica” (Escobar, 2005; 19).

Las corrientes del post-desarrollo y de la descolonialidad del poder han dado cuenta de esto. El desarrollo —como la ciencia— en su expansión globalizadora han homogeneizado culturas y formas de habitar y de mirar el mundo. El resultado de esto es un epistemicidio sin precedentes; es decir la destrucción y desaparición de otros saberes y cosmovisiones no occidentales. Para Escobar (2014) estos procesos han llevado a invisibilizar la existencia de esas otras ontologías, que —aunque sigan existiendo y reproduciéndose— son activamente desacreditadas como inviables, o como no existentes.

De esta forma, lo otro, lo diverso, la alteridad, ha desaparecido con el desarrollo; la monocultura ha erosionado la diversidad y la riqueza cultural del mundo, y con ello las alternativas que representan a la sociedad industrial (Sachs, 1996). Esto se debe al

etnocentrismo del Norte, para el cual es muy difícil poder imaginar que el resto del mundo tal vez pueda querer algo distinto a lo que ellos quieren (Esteva, Babones y Babcicky, 2013).

Todo esto que aquí mencionamos, no es desconocido por los organismos internacionales dedicados al desarrollo. En una abrumadora mayoría, los documentos oficiales evidencian que no se están cumpliendo los objetivos del desarrollo, pero no sólo no se hace nada al respecto, sino que se sigue insistiendo en el crecimiento económico (Boff, 2013; Esteva, 2013, 2014a). Esto sólo puede entenderse al analizar al desarrollo no sólo como un proyecto socioeconómico, sino como una institución profundamente arraigada en la cosmovisión moderna, un molde intelectual que genera una percepción particular de la realidad (Sachs, 1996).

En cuanto a las diferencias —que debían de ir disminuyendo según los países del Sur fueran creciendo— los documentos de los organismos internacionales también son unánimes al señalar que éstas no han dejado de aumentar (Rist, 2002). La ceguera que aqueja esta reflexión permite actuar como si esta afirmación fuese un ‘dato’, sin más relación con el discurso que la que se deriva de otorgarle legitimación, concluye.

Sólo así podemos ver cómo, a pesar del reconocimiento de estos organismos de que las políticas y estrategias para el desarrollo estén fracasando, se sigue insistiendo en las mismas recetas. El FMI (2000) reconoce que las personas viviendo en pobreza extrema ha permanecido prácticamente constante, a pesar de todos los esfuerzos hechos para mitigar esta situación. Señala también que sus estrategias han logrado un progreso mínimo en el alivio de la pobreza para la mayoría de los países. Incluso en África el ingreso real por persona es —en el 2000— más bajo que lo que era en 1970.

Sin embargo, después de reconocer estos fracasos, el documento regresa al mismo discurso de siempre, afirmando que la experiencia que se tiene apunta *claramente* a que lo que se debe hacer son arreglos institucionales para generar estabilidad y apertura a los mercados, para poder así detonar el crecimiento económico, y con ello detonar el progreso de esos países. Es decir, primero se reconoce que lo que se ha hecho no ha funcionado, y luego se concluye que se debe seguir haciendo lo mismo.

Adjetivos del desarrollo

Uno no pareciera entender la testarudez de las agencias y organismos internacionales. Como en la economía, epistemológicamente, no es sostenible. Por eso, para comprender la cuestión, debemos incorporar otras miradas como la del poder y la de la fuerza que tiene la cosmovisión moderno-industrial. Lo cierto es que la visión desarrollista —con su enfoque economicista e industrial— se ha mantenido constante. Esta visión incluso —como vimos— permeó los esfuerzos críticos de los intelectuales latinoamericanos y de la teoría crítica europea.

Así, cuando en los años 70, el desarrollo se equiparó con crecimiento económico, y nivel de vida con nivel de consumo y PIB per cápita, la respuesta de las corrientes

progresistas fue la de acotar o calificar este desarrollo. Este proceso ha derivado en un sinfín de adjetivos que se le han puesto al concepto, para intentar, mejorarlo, adjetivarlo, acotarlo o simplemente para salvarlo. A saber, podemos documentar:

1. Desarrollo “económico”
2. Desarrollo “social”
3. Desarrollo “sostenido”
4. Desarrollo “sustentable” / “sostenible”
5. Desarrollo “integral”
6. Desarrollo “endógeno”
7. Desarrollo “local”
8. Desarrollo “rural sustentable”
9. Desarrollo “propio”
10. Desarrollo “de abajo hacia arriba”
11. Desarrollo “participativo”
12. Etnodesarrollo
13. Desarrollo “otro”
14. Desarrollo “alternativo”
15. Desarrollo “integrado”
16. Desarrollo “humano”
17. Desarrollo “a escala humana”

La mayoría de estas propuestas tienen un contenido crítico y buscan, con la mejor intención, la justicia social, la libertad y una sociedad mejor. Sin embargo, desde estas perspectivas no se termina de evidenciar que el problema no está en los matices que toma el desarrollo sino en el concepto mismo.

Así, ¿deberíamos seguir buscando cuál es el adjetivo correcto y la forma verdadera que debe adoptar el desarrollo? ¿Vamos a seguir viendo cómo llegar a esta creencia impuesta –que mantiene el statu quo del sistema-mundo?, Sabiendo de su insostenibilidad ambiental y social, ¿vamos a seguir defendiéndolo como el horizonte deseable de las sociedades? ¿O vamos a permitirnos mirar más allá de las cortas gafas del desarrollo?

Las propuestas de desarrollo “endógeno” o “propio”, por ejemplo, apelan a que el impulso de mejoramiento de la sociedad esté enraizado en los propios sistemas de valores culturales de cada pueblo. Pero, como explica Esteva (1996), de este ejercicio no se puede concluir que surgirá algo similar al desarrollo –en cualquier forma que se le defina–. Si aplicamos adecuadamente esta lógica, esta concepción llevaría a la disolución misma del concepto de desarrollo. Cosa que no sucedió así dentro de esta escuela del desarrollo endógeno.

Por su parte, la propuesta de desarrollo humano, impulsada por Amartya Sen (1999), insiste en que el desarrollo debe estar centrado en el ser humano, evidenciando así tal vez la paradoja de que hasta entonces no había sido así. Este enfoque ha sido adoptado por las agencias de cooperación de la ONU. Una de ellas, el PNUD (2010) afirma que una parte esencial del desarrollo humano debe asociarse con la disminución de la desigualdad,

ya que no se ha encontrado vínculo entre los cambios en el crecimiento económico y los cambios en la calidad de vida de las personas de esos países en las dimensiones que no están relacionadas directamente con el ingreso. Se debe –continúa el documento– pensar en que el desarrollo humano implica objetivos amplios que van más allá de los logros monetarios, se debe sumar el empoderamiento, la desigualdad, la vulnerabilidad y la sostenibilidad al discurso sobre desarrollo.

Este discurso, si bien no puede ser más que considerado como un paso hacia adelante, todavía queda lejos de cuestionar siquiera la pertinencia y deseabilidad del desarrollo. Pero, como señala Rist (2000), al agregarle lo *humano*, busca darle un aire fresco al concepto y rehabilitar el propio proyecto de desarrollo que, ahora sí, estará centrado en las personas. Para Madoery (2012), esta propuesta busca complejizar el modelo para salvarlo; en ella muy poco se dice sobre las cuestiones estructurales: de la correlación de fuerzas entre los actores, de la historicidad de los procesos y del origen de las desigualdades.

Esta propuesta introdujo en 1990 el indicador que hasta hoy en día se sigue utilizando en los organismos internacionales para medir el bienestar: el Índice de Desarrollo Humano (IDH). Esta medida se creó con el fin de establecer una escala numérica comparable sobre qué países viven mejor que otros. Es decir, lo que ya se hacía antes con el PIB, pero ahora sumando otros dos factores: el de la educación –medida en número de años de escolaridad– y la salud –considerada como la esperanza de vida media de la población–. Esto, sumado al ingreso, y ponderado en partes iguales, nos da el IDH con el cual se evalúa a los países hoy en día.

Esta obsesión de medir y comparar es una característica del ego moderno, como veremos después. Aquí se aterriza en una escala entre sociedades basada de nueva cuenta en un solo indicador definido por los países del Norte y los organismos internacionales. Esta medida asume varias cosas. No repetiremos la crítica ya realizada sobre el PIB, el cual sigue influenciando de manera fundamental en este índice. En cuanto a la salud, se considera el número de años vividos, pero nada nos dice sobre la calidad de esa vida. Y en cuanto a educación se asume, claro está, que siempre es más deseable contar con más años de escolaridad. Ambas cuestiones las cuestionaremos posteriormente, baste por ahora decir que los tres factores –ingreso, salud y educación– conllevan supuestos que son muy cuestionables, como para establecerlos la nueva escala aplicable a todas las sociedades.

Desarrollo sustentable o sostenible

Pero veamos con más detenimiento –debido a su importancia en el discurso global actual y por la temática de esta investigación– el caso del desarrollo sustentable –o sostenible–, el cual ha tenido una aceptación casi unánime –por parte de ONGs, gobiernos, empresas, universidades– en todo el mundo.

Esto comenzó en 1972, cuando Donella Meadows y su equipo publicaron el informe al Club de Roma, *Los límites del crecimiento* (Meadows, et al, 1972). En este estudio concluyen que, de persistir las tendencias de población, industrialización, contaminación, producción de alimentos y explotación de recursos alcanzaremos los límites del crecimiento en la Tierra en los próximos cien años.

Esto vendría a marcar un punto de inflexión en los estudios del medio ambiente y la economía, ya que desde la revolución industrial fue la primera vez que se hablaba de que el crecimiento económico –en algún momento– tendría límites impuestos por la propia Naturaleza (Leff, 2009). Ante esta evidencia, el discurso capitalista, como explica Hinkelammert (2003) tuvo que realizar un esfuerzo importante, como veremos, para sostener la idea de crecimiento, con eficiencia y tecnología.

Quince años después, en el Informe Brundtland (1987) –de título *Nuestro futuro común*–, se acuñó el término «desarrollo sostenible» como aquel

“desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente, sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades”.

En este documento, y en la definición que da, podemos notar al menos tres cosas. El discurso del desarrollo, con todo lo que hemos expuesto, sigue presente. Habla de las necesidades de las personas, situación que discutiremos a continuación. Y señala que ese tipo de desarrollo debe darse de forma sustentable, para que alcance también a las futuras generaciones. Es decir que no se habla de qué tipo de proyecto civilizatorio es posible para asegurar la vida de las siguientes generaciones, sino de buscar el tipo de desarrollo que lo haga posible. Invirtiendo así los términos lógicos en la búsqueda de la sostenibilidad.

En el informe, como de costumbre, se reconocen las disparidades entre ricos y pobres, las injusticias económicas y se agrega que el crecimiento demográfico es insostenible. Ante esto, el informe sugiere que éste se frenará al eliminar la pobreza y al mejorar la calidad de vida de la población en general. Así, con un malabarismo conceptual (Lander, 2011), se concluye que justamente para superar la pobreza y mejorar las condiciones de vida, se requiere de mayor crecimiento económico (Leff, 1996, 1998). La diferencia en que el crecimiento –antes basado en la explotación insostenible de recursos– necesario para el desarrollo, ahora podría lograrse de manera sostenible.

Esta propuesta, al igual que el desarrollo humano, pasa por alto los juegos de poder y la historicidad de los procesos. Es por esta ausencia teórica que puede sin problemas establecerse como una propuesta normativa –sustentable– sin tener los medios, fórmulas o planes para llevarlo a cabo. Los argumentos para ello son mayor crecimiento económico, desarrollo tecnológico, los mercados de carbono, el pago de servicios ambientales, industrias limpias o poco contaminantes, el reciclaje, etc. Esta propuesta de apellido verde, asume que al internalizar los costos ecológicos y el valor monetario de los bienes naturales a la economía se logrará la sostenibilidad del proceso, como expusimos hace la propuesta de economía verde, que sigue anclada en la economía neoclásica.

Este mismo discurso es el que ha seguido presente en los encuentros internacionales y en las Cumbres de la Tierra de la ONU (Conferencias de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo). No es de extrañar que cuarenta años después de que Meadows evidenciara los límites de crecimiento, los problemas sigan siendo básicamente los mismos, pero más graves.

El éxito del discurso del desarrollo sostenible se logró gracias a la ambigüedad que tomó el término, permitiendo que cada parte interpretara lo que convenía, explica Rist (2002). Así, para los ecologistas de entonces significaba cómo continuar la producción haciéndola soportable para el ecosistema; pero la interpretación hegemónica fue la de cómo hacer perdurar el desarrollo. Como éste es algo positivo per se, debe de avanzar a un ritmo sostenido, lo que debía *sostenerse* era ese desarrollo, no la capacidad del ecosistema o de las sociedades para tolerarlo (Rist, 2002).

La propuesta del desarrollo sustentable funcionó como un elemento tranquilizador ante la crisis que preveían los informes de Meadows y Brundtland, acallando los temores provocados por los efectos ambientales del crecimiento económico y creando la ilusión de que se estaban tomando medidas al respecto (Rist, 2002, Lander, 2011). Y por supuesto también fue promovido, como discurso legitimador del *statu quo*, el cual salva a la economía de mercado por ahora, resistiendo así el colapso que le está predestinado por su ingravidez mecanicista (Leff, 1996).

Enrique Leff (2008b y 2009) explica cómo el desarrollo sustentable ha pervertido el sentido crítico del concepto de sustentabilidad. Ha torcido la razón para generar un discurso falaz que busca, con pretextos verdes, extender la racionalidad económica a todos los órdenes ontológicos del mundo, a todos los bienes naturales y a los procesos benéficos —para los seres humanos— que otorga la Naturaleza en su existir. Ya hablamos del despropósito de ello.

El discurso que ha generado el desarrollo sostenible es simulatorio e interesado. Una propuesta cooptada por el interés económico, más que una teoría capaz de articular una ética ecológica y una nueva racionalidad ambiental. Todo este esfuerzo —concluye el autor— es muy similar al realizado en la Edad Media para ajustar los ciclos de las esferas celestes de forma que mantuvieran la visión teológica del mundo como el centro del Universo.

Finalmente, como señalan Margalef (1996), Naredo (2006) y Boff (2013), el término desarrollo sostenible es contradictorio, debido a que *desarrollo* y *sostenibilidad* obedecen a lógicas contrapuestas. Constituye así una figura que combina términos contradictorios, lo que los anglosajones llaman *oxímoron*. El desarrollo, con su visión progresista de *más* y *mejor*, no puede mantenerse en un planeta finito, por más desmaterialización de la que se hable, el modelo no es ambientalmente sustentable como modelo social a universalizar.

Para Leff (2009), el desarrollo sustentable no puede sostenerse porque desconoce, y pasa por alto, las condiciones y relaciones que impone sobre la Naturaleza, y por tanto no puede ser algo sostenible. Como propuesta es una perversión del pensamiento crítico que, en su inviabilidad, viene a confrontarnos con la crisis civilizatoria que atravesamos.

En buena medida esta propuesta se basa, como explica Naredo (2006), en la pretensión progresista del avance siempre hacia mejor, por tanto, hacia un mucho social y ecológicamente más equilibra y estable. El intento de llevar a cabo esto sin cuestionar la mercantilización de la vida –de la economía y el desarrollo– es irrealista al menor análisis que se le aplique. Su defensa y promoción sólo se explica por una cuestión de poder –que busque reproducir el *statu quo*– o bien por una desinformación e ingenuidad que raya en la estupidez, sentencia Naredo.

De esta forma, desde el desarrollo “social”, hasta el “endógeno”, “sustentable” y “humano”, han intentado adjetivar el concepto para salvarlo y mantenerlo. Pocos parecen darse cuenta que el desarrollo implica una comparación basada en el supuesto muy occidental pero inaceptable e indemostrable, de la unidad, la homogeneidad y la evolución lineal del mundo (Esteva, 1992). La visión occidental colonizadora se ha mantenido y defendido, disfrazándose con adjetivos y discursos paliativos.

No se trata de encontrar cuál es el adjetivo adecuado para el desarrollo, tampoco en cambiar la palabra en sí, pero sí de superar el propio concepto, la idea de progreso. No es ya un desarrollo alternativo lo que necesitamos, sino trascender la propia metáfora que ha colonizado nuestras mentes. Ante ello, como veremos en el siguiente capítulo, hay alternativas, como la Vida buena, los buenos vivires, la comunalidad, etc. Lo que buscamos son alternativas al desarrollo y no desarrollos alternativos.

Defendemos esto porque, aunque pudiéramos entrar en debate sobre la posible viabilidad ambiental del proyecto desarrollista universal –por el avance tecnológico, o lo que se diga–, en cualquier caso, resulta un horizonte indeseable. Aunque funcionara, como señala Pigem (2009), es un proyecto que genera egoísmo, envidia, frustración y desequilibrio. ¿Qué es lo que le está dejando el desarrollo a las personas, aparte de muchas cosas? ¿En realidad las está haciendo más plenas y más felices? Esto es lo que hay que preguntarse, y a lo que llegaríamos si sobre la búsqueda del desarrollo preguntáramos «¿para qué?» varias veces. Rápidamente llegaríamos a lo que buscamos, a tener bien-estar, a ser plenos, felices, libres, en paz, etc.

Aunque es un campo en expansión, todavía hoy tenemos muy pocos estudios serios sobre la felicidad humana. Pero en los pocos que tenemos, los países desarrollados no parecen salir mejor que sus contrapartes subdesarrolladas. El *Happy Planet Index*, de la New Economics Foundation (2016), para su estudio considera las variables de: bienestar percibido por las propias personas, la esperanza de vida, la inequidad al interior del país y la huella ecológica del mismo. Aunque a primera vista faltarían muchas cosas a considerar, hay un esfuerzo importante por diversificar y complejizar los indicadores.

En esta evaluación el país desarrollado que aparece más alto en la lista es Noruega en el número 29. Mientras que Costa Rica, México, Colombia, Vanuatu y Vietnam encabezan la lista. Siguiendo esta lógica podríamos concluir que, según este informe, los 28 países más felices son países no desarrollados o subdesarrollados o en vías de desarrollo –es decir en el camino a convertirse algo que no son para, en teoría, vivir

mejor—. Entonces, ¿para qué todo esto del desarrollo? ¿No se trataba una cuestión de tener bien-estar y ser más felices?

Por supuesto que existen otros documentos, como el *World Happiness Report* (2016), dentro de la escuela de Jeffrey Sachs y del PNUD. En este estudio, las variables incorporadas, en orden de importancia es el PIB per cápita, la seguridad social, la expectativa de vida, la *libertad* para tomar decisiones, la *generosidad* y la percepción de corrupción.

El análisis que de aquí se realiza, como es de esperarse, es más congruente con la teoría económica establecida. En este *ranking*, al principio se encuentran Dinamarca, Suiza, Islandia, Noruega y Finlandia. En los primeros países de este ranking todos son desarrollados, y sólo Costa Rica y Puerto Rico aparecen en el lugar 14 y 15 respectivamente.

La variación de sus resultados evidencia los enfoques que cada uno de estos estudios realiza, y lo que se prioriza. Sin embargo, lo que aquí queremos señalar es que ambos ejercicios caen en la misma lógica por ahora medir quién es el que más “felicidad” tiene. Si antes nos comparábamos por ver quien crecía más rápido y quién tenía más dinero, ahora el deporte competitivo se trasladaría a la nueva medida de felicidad, definida de manera universal y a criterio parejo para todas las sociedades.

Son enfoques que siguen partiendo del supuesto en el que los grupos de expertos, académicos y científicos son los que tienen que liderar el camino para irle a enseñar a la gente cómo tienen que hacer para ahora sí poder vivir bien y desarrollarse y salir adelante. Esto lo abordaremos más adelante, ya que responde a cuestiones más profundas del ser humano moderno.

Por otra parte, Joanna Macy (2012, 2013) explica que, aunque las personas en los países desarrollados no han visto más que aumentar su ingreso y sus bienes materiales en las últimas décadas, las encuestas muestran que se encuentran menos felices que antes. En EEUU, por ejemplo, la riqueza se ha triplicado desde 1950, pero los ciudadanos que se declaran felices ha venido disminuyendo desde mediados de 1970.

Es claro que cuando las personas se encuentran en una situación precaria, el aumento del ingreso y de los bienes materiales está ligado a un aumento de bienestar —es como si a alguien que está sin ropa y afuera en la nieve, se le da cobijo y una chimenea—. Pero esto tiene un umbral. La Encuesta Mundial de Valores (Pigem, 2010) y la *New Economics Foundation* (Esteve, Babones y Babcicky, 2013) lo han ubicado en 15 mil USD de ingreso anual. A partir de aquí, con mayor ingreso ya no aumenta la felicidad sino incluso disminuye.

Esta situación ya la explicaba Illich (1978) hace cuatro décadas. Vivimos en un sistema que promueve que todas las personas deseen las mismas cosas —como un automóvil, vivir en un rascacielos o terminar su vida en un hospital—, cuando por definición estos bienes escasean (debido a la imposibilidad de poder brindárselos a toda la población). Esto, con el aumento poblacional, genera que cada vez haya más gente que

los desea y menos quienes pueden acceder a ellos. De esta forma cada nueva unidad lanzada al mercado frustra a mucha más gente de la que satisface.

El círculo vicioso de la infelicidad (Esteve, 2014a) se debe a que en esta sociedad quien no está preso de la adicción es preso de la envidia. El consumismo nos lleva a la adicción de seguir comprando, pero siempre –excepto poquísimas excepciones– llega el momento en que ya no puedo comprar lo siguiente. Y como hemos aprendido a desearlo, somos presa de la envidia. Es una trampa y una mentira pensar que el consumo y la abundancia nos pueden hacer más felices. Quien no tiene, quiere tener. Quien tiene, quiere más. Quien tiene más, piensa que nunca es suficiente (Boff, 2016).

Las *necesidades* en el desarrollo

Y así como debemos desmontar el mito del bienestar y la felicidad, basados en un mayor ingreso y acumulación de bienes materiales, debemos estudiar también otro de los conceptos fundamentales del desarrollo: la idea de las necesidades humanas o necesidades básicas. Este tema para Illich (1992) puede ser el más insidioso que nos deja el discurso del desarrollo, y debe ser abordado con precaución, ya que su cuestionamiento puede sonar ofensivo hacia el hambriento y destructivo para la base moral occidental. Pero el esfuerzo debe ser realizado.

Así como el desarrollo se basó en una metáfora biológica, la aproximación de las necesidades básicas se establece sobre una perspectiva naturalizante de lo social (Rist, 2002). Occidente, bajo las banderas del progreso, la evolución y el crecimiento, primero descubrió y luego prescribió las necesidades, bajo su contexto y su cosmovisión (Illich, 1996).

Este enfoque de necesidades se adoptó a partir de 1976, propuesto por la Conferencia sobre Empleo, Distribución del Ingreso y Progreso Social, organizada por la OIT. Esta perspectiva propone ocuparse directamente de satisfacer dichas necesidades en lugar de esperar a que se vieran satisfechas como resultado del desarrollo. Esta propuesta fue asumida también por el desarrollo sustentable de la ONU y por la corriente del desarrollo humano.

Pero, ¿de qué necesidades hablamos? ¿Necesidad de quién o según quién? ¿Son las necesidades ilimitadas de una civilización occidental siempre insatisfecha, las necesidades sagradas de un aymara, o la necesidad de agua de un africano? Como explica Rist (2002), las necesidades básicas de una mujer urbana y de un hombre campesino a todas luces son muy distintas. No podemos hablar de necesidades reales –a reserva, como haremos a continuación, de hablar de cuestiones de supervivencia– ya que, como los antropólogos, han constatado, éstas son construidas social y culturalmente, y no existe una naturaleza humana que las determine (Escobar, 2005). Esto nos recuerda, evidentemente, a Berger y Luckmann (1966) y su explicación de la construcción social de la realidad.

Las necesidades humanas, narra Illich (1996), son un discurso nuevo surgido en el desenvolvimiento del desarrollo. Sólo hasta ahora la gente ha comenzado a hablar de

necesidades de abrigo, educación, afecto, intimidad, etc. Este discurso desarrollista ve al ser humano como un cúmulo de necesidades que deben ser satisfechas, cumplimentadas o desarrolladas (Pigem, 2010).

Para quienes hemos crecido en el mundo posterior a la segunda guerra mundial, la idea de necesidad es la de un supuesto mínimo y básico que debe ser satisfecho para sobrevivir. Pero el discurso del desarrollo le dio una interpretación de *insatisfacción*, de un tipo de mal o enemigo a vencer (Illich, 1996). Esta conversión, continúa el autor, convirtió al *homo sapiens* –hombre sabio y de buen sentido– en *homo miserabilis* –hombre necesitado e insatisfecho– llevándolo a definirse no por lo que es, sino por lo que le falta y necesita. A partir de esta transformación, que se da casi de la noche a la mañana, surgió la necesidad.

Una vez establecida esta concepción de necesidad, explica Illich (1971, 1978), la sociedad industrial no tardó en moldearle soluciones, y terminó convenciendo a las personas de que éstas podrían ser satisfechas con sus productos del mercado. Este motor de la industrialización ha atrofiado el músculo humano para hacer cosas y valerse por sus propios medios para satisfacer esas necesidades. Así, el hombre industrializado, para aprender, empezó a necesitar de una educación otorgada; para sanar, necesitó de un médico profesional; para alimentarse, necesita al sistema agroindustrial que le lleve la comida al supermercado; y para transportarse comenzó a necesitar automóviles y carreteras.

Las políticas para el desarrollo y los proyectos intervencionistas en el Sur, explican Illich (1971) y Rahnama (1996a), fueron enraizando esta idea de necesidades. Más aún, fueron dominando la imaginación de sus potenciales consumidores, hasta convencerles de que éstas efectivamente serían satisfechas por las instituciones dedicadas para tal fin: el sistema de salud, educativo, de transporte, agroindustrial, etc. Una vez logrado esto, la participación de las personas se enfocaría en solicitar y exigir los servicios que le permitieran satisfacer sus necesidades.

Se consolidó así esta dependencia industrial, y lo que Ivan Illich (1978) llama el monopolio radical, que se da cuando una institución o producto domina la satisfacción de una de estas *necesidades* –como la escuela, la medicina o los automóviles. Esto sucede cuando la herramienta, programada para satisfacer la *necesidad* del individuo, lo despoja de su posibilidad de hacer, de su autonomía como persona. Con ello se refuerza, como es evidente, el control de quienes controlan estas instituciones sobre las personas.

Para exponer esto podemos repasar brevemente el caso de la medicina occidental. Para la cosmovisión moderna la muerte fue incluida en el programa de dominar a la Naturaleza (Gronemeyer, 1996). Así la medicina moderna busca a cualquier costo alargar la vida con el fin de postergar el absurdo final de la muerte (Latouche, 1996).

El ser humano occidental ha depositado su capacidad de sanar en esta medicina occidental, por lo que su lucha se ha volcado por obtener de esta institución más bienes y servicios y no mayor libertad para sanar por cuenta propia (Illich, 1974, 1978). Esta institución ha generado un efecto iatrogénico –que se da cuando el daño, dolor o muerte

son causadas por el propio acto médico— cada vez mejor documentado. Los hospitales, doctores y todo el sistema de salud incluido, están causando más muertes de las que curan (Esteva, Babones y Babcicky, 2013). Así lo demuestra el estudio de Makary (2016), que señala que la tercera causa de muerte en EEUU, es la propia medicina —por errores de los doctores, los medicamentos, tratamientos innecesarios y demás—. Este dato, de relevancia mayor, es omitido en los informes del gobierno norteamericano al considerarse que no es una *causa* de muerte —como sí los accidentes, los males respiratorios o cardíacos, etc.— explica el estudio.

La industria médica —motivada como todas las demás en el lucro y la ganancia— tiene claro su interés en crear y mantener enfermedades que puedan ser manejables y curables. Aquellas que son manejables e incurables son las que mejor ganancia dejan (Esteva, Babones y Babcicky, 2013). No hay ninguna clase de incentivo para que esto pueda ser distinto. Al contrario, de esta forma las farmacéuticas y la industria de la medicina se llena los bolsillos descubriendo nuevos males y prescribiendo sus recetas. De por sí de eso se trata la empresa, de crear utilidad y mayor riqueza.

Como ha señalado Feyerabend (1984, 1985), no hay grupos de control que demuestren que la medicina científica sea mejor para curar el cáncer o la artritis, que los tratamientos alternativos. No por ello decimos que la medicina moderna no haya conseguido muchas cosas, porque las ha logrado, pero la conclusión no puede ser que sea *mejor* que otros procedimientos alternativos. Al menos no hay evidencia científica —pruebas o grupos control— que así lo demuestre.

Lo que aquí queremos señalar, junto con Illich (1974), es que más allá de cierto punto crítico, la producción y distribución de la atención médica produce más dolencias y males de las que puede curar. Al superar este punto se establece como un monopolio radical, despojando a las personas de su capacidad de sanar males rutinarios con sus propios medios, métodos y formas. Así se crea esta dependencia para satisfacer la *necesidad* de sanar exclusivamente a través de sus productos y servicios. Hoy en día el hombre industrial necesita una aspirina para aliviar su dolor de cabeza y la mujer industrial de pastillas para sus cólicos menstruales.

Tanto la idea de necesidades básicas, como la de que deben ser instituciones especializadas las que las resuelvan, son propias de la modernidad y de la sociedad industrial; de ahí se fueron expandiendo a todo el mundo (Esteva, Babones y Babcicky, 2013). Nada nos permite asegurar que la mitad de la humanidad —nacida antes de la II Guerra Mundial— haya experimentado algo como lo que ahora damos por descontado como necesidades (Illich, 1996).

El cuestionamiento no es ingenuo. No se cuestiona el hecho que si una persona no come o respira pueda sobrevivir. Esto es un hecho, claramente. Se cuestiona el hacer de esto una *necesidad*, partiendo de un punto de insatisfacción. Es decir, una persona, un pez y un oso tienen que alimentarse y respirar para sobrevivir, pero ¿le podemos llamar a eso *necesidad*? El animal y la planta necesita agua, claro está, pero no hacen de ello un

problema; o lo hacen o mueren, pero no hay juicio, ni insatisfacción, ni *necesidad* en ese proceso.

Es esta idea de necesidad a partir de la insatisfacción la que se da por sentada y que generalmente no se detiene a cuestionar. Una vez aceptada la cuestión, argumentativamente es fácil llevarla de una cuestión de alimentación y respiración, a otras áreas como la de vivienda, transporte, afecto, seguridad y comercio. Max-Neef (1986) percibió esto y propuso que hay pocas necesidades humanas fundamentales, y que éstas son universales –iguales para todos los seres humanos, aunque los satisfactores de esas necesidades serían culturalmente determinados–. Relativización que sin duda da un paso importante, pero que no llega a problematizar la idea de necesidad como algo que parte de la insatisfacción previa.

Si lo analizamos bien, «necesidad básica» es un término redundante. En términos duros toda necesidad es básica o no es necesidad. Esto no tiene porqué implicar un sentido de carencia. Los seres humanos con sus 2 millones de años habitando este planeta, siempre han sufrido enfermedades, hambre, frío, etc. Sin embargo, nada permite concluir que –como ahora– había la *necesidad* de curar, de alimentarse o de tener resguardo. O se sanaba y se comía, o se moría. Lo que es moderno es este sentido de falta y de carencia del *homo miserabilis*, como punto de partida de la cuestión.

Si quisiéramos mantener el término, nos parece, tendríamos que hablar de *invariantes humanas* (Panikkar, 2002), como el comer, el respirar y el dormir. Pero no podemos llevarlo a universales culturales, ya que el sentido del comer, el respirar y el dormir no son los mismos para diferentes sociedades. Estas condicionantes de vida, sí que podrían ser universales, ya que refieren a cuestiones de supervivencia biológica. Así, estas condicionantes serían: respirar / exhalar, ingerir agua y alimento / expulsarlos, y tener sueño / vigilia.

A nuestro entender no hay más necesidades que éstas. No se trataría de cuestiones culturales o aprendidas, hay algo en el cuerpo que nos lleva a tomar agua, a comer y a dormir, de manera instintiva, ya que de no hacerlo enferma y muere. No es una cuestión de necesidad, sino un requisito del sistema para seguir operando vivo. Cualquier otra actividad o quehacer humano es y debe ser considerado y tratado como cultural: el vestir, habitar, tener protección, afecto, ocio, libertad, identidad, etc. Éstas no pueden ser tomadas como invariantes naturales o universales.

Pero no es éste el enfoque generalmente. Desde Abraham Maslow, hasta Amartya Sen y Max-Neef, se considera que se pueden categorizar esas necesidades. Primero habría que satisfacer las más básicas –las fisiológicas– para después ir escalando hacia las más elevadas –las espirituales y de autorrealización–. Este argumento es bastante racional, pero, como detalla Rist (2002) carece de sustento al revisar la historia de las sociedades. Las personas no buscan estas necesidades trascendentes hasta después de haber conseguido las básicas; los vestigios griegos y romanos muestran cómo las catedrales o las mezquitas testimonian que se puede primero servir a lo sagrado y después a uno mismo.

No podemos extendernos en la profundización de este análisis sobre las necesidades, pero debemos evaluarlas como parte de un discurso normativo poderoso, el cual no se detendrá necesariamente con el fin de la noción del desarrollo (Illich, 1996). Al definir nuestra humanidad a un cúmulo de necesidades, reducimos al individuo a un perfil de requerimientos que debe satisfacer para poder vivir en plenitud y de manera adecuada. Se asume que partimos de un estado de vulnerabilidad o incompletitud, que debe ser solventado. Esto mismo, como veremos más adelante, nos lleva de nuevo a proyectar el bien-estar y la felicidad a un punto futuro en el tiempo.

Finalmente, si no eliminamos esta idea de necesidad *miserable* —en términos de la falta de...— tampoco podremos hacerlo del peligroso concepto de *escasez* material, y por tanto la idea de desarrollo no se dejará atrás. Podremos alcanzar muchos logros, objetivos del milenio, mejoras en el ingreso, aumento en la educación, etc., pero si no hay una nueva concepción de bien-estar, de felicidad y de vida buena, muy poco va a cambiar. Esto lo ejemplifica de manera atinada y sintética el expresidente Pepe Mujica (2013),

“Mis compañeros trabajadores, lucharon mucho por las 8 horas de trabajo. Ahora están consiguiendo 6 horas. Pero el que consigue 6 horas se consigue dos trabajos; por lo tanto, trabaja más que antes. ¿Por qué? Porque tiene que pagar una cantidad de cuotas: la motito que compró, el autito que compró. Y pague cuotas, y pague cuotas. Y cuando quiere acordar es un viejo reumático como yo y se le fue la vida, y se hace esta pregunta: ¿Ése es el destino de la vida humana? Estas cosas son muy elementales. El desarrollo no puede ser en contra de la felicidad. (Nuestro proyecto debe) ser a favor de la felicidad humana, del amor, arriba de la tierra; de las relaciones humanas, de cuidar a los hijos, de tener amigos, de tener lo elemental. Precisamente, porque eso es el tesoro más importante que tienen. Cuando luchamos por el medio ambiente el primer elemento del medio ambiente se llama la felicidad humana.”

Conclusión, un epitafio al desarrollo

Vayamos así concluyendo esta sección. Este desarrollo, como horizonte utópico y como ideal universal, ha sido el faro que ha orientado a los países a partir de la posguerra, pero hoy presenta grietas y comienza a desmoronarse; este ideal está destinado a estudiarse en términos arqueológicos, en pasado (Sachs, 1996).

Esta institucionalización del desarrollo dentro de la cosmovisión moderna y sus medios —la economía y la industrialización— se instauró en el imaginario occidental. Con ello el modo de producción industrial desarrollista estableció un monopolio radical que no sólo controla los recursos y las herramientas, sino también la imaginación y los deseos de las personas (Illich, 1978).

Es por ello que debemos asumir la transición paradigmática en la que estamos, y con ello reconocer la necesidad de trascender el desarrollo y el progreso (Escobar, 2005). Este proyecto occidental nos ha dejado más naufragos que navegantes (Galeano, 1998), pero

no sólo esto, sino que los navegantes acaban naufragando de otra forma, interiormente, y pagando el costo de su desarrollo con infelicidad, ansiedad e insatisfacción.

Ante esta coyuntura histórica se trata de dejar de buscar cómo hacer *amigable* el desarrollo. Como explican Toledo y Ortiz (2014), aunque las sociedades del Norte cambiaran todas sus carreteras por asfalto poroso, por los que transitaran autos eléctricos. Aunque las empresas trasnacionales se hicieran *verdes* y respetaran las normativas internacionales y produjeran su energía de forma eólica o solar. Aunque se integrara por completo el tema ecológico en la agenda internacional. Aunque se implementaran todas las tecnologías para disminuir el impacto ambiental de la industria. Y así podríamos seguir. Pero aun con todo este esfuerzo –concluyen– no se resolvería el problema ni la amenaza humana sobre el planeta. Todo esto habrá de hacerse y de buscar los pasos intermedios necesarios para la transición, pero todas estas propuestas que surgen desde las propuestas del mundo desarrollado no serán suficientes si no se desactiva el motor que tiene de fondo, el de siempre más, el del progreso, el de vivir mejor.

Como dice Machado (2015), debemos jalar la palanca de emergencia de la locomotora del progreso y del desarrollo. En lugar de seguir buscando nuevos planes y políticas para fomentar el desarrollo, deberíamos de hablar sobre cómo limitarlo y hacer frente a sus efectos adversos. Debemos dejar la idea de que el Norte debe dar más –o mejor– para que el Sur pueda desarrollarse. Se trata más bien de dejar de quitarle, de imponerle, de invadirle. Es decir, de reconocer a las sociedades del Sur como otras posibles formas de ser en el mundo diferentes, y no como versiones prematuras o inferiores a la occidental.

La temática del desarrollo debe ser abordada como una problemática a resolver y gestionar, no ya como el objetivo a perseguir. El reto habrá de ser hacia imaginar y sentipensar las alternativas al desarrollo. Pero, más fácil aún, se trata de reconocer que ya existen muchas alternativas, y que siempre han existido, a pesar del desarrollo. La salida del subdesarrollo está en eludir la trampa que marca que todas las sociedades deben recorrer ese camino.

Habremos de escribir ya los epitafios y nuestras cartas de despedida al desarrollo. Al menos así lo están haciendo ya millones de personas en el Sur global. Hace tres décadas la ONU (1986) declaraba el derecho de los pueblos al desarrollo. Hoy son muchos de estos pueblos quienes exigen su derecho al no-desarrollo, y a que se les reconozcan y respeten sus propias concepciones de vida buena y de bien-estar. Asimismo, exigen que, en lugar de querer ayudarles a desarrollarse, se deje de invadir sus territorios, de imponer políticas y préstamos, se deje de contaminar sus ríos y de explotar sus montañas. Simplemente exigen que se les deje en paz.

Para cerrar esta sección daremos la palabra nuevamente a Pepe Mujica (2013). Sus palabras, mucho más sencillas y fluidas que las nuestras, pueden dar un buen resumen de lo que aquí hemos intentado exponer:

“Toda la tarde se ha estado hablando del desarrollo sustentable, de sacar a inmensas masas de la pobreza. ¿Qué es lo que aletea en nuestras cabezas? ¿El modelo de desarrollo y de consumo es el actual de las sociedades ricas? Me hago esta pregunta, ¿Qué le pasaría a este planeta si los hindúes tuvieran la misma proporción de autos por familia que tienen los alemanes? ¿Cuánto oxígeno nos quedaría para poder respirar? Más claro, ¿el mundo tiene los elementos materiales para hacer posible que 7 mil 8 mil millones de personas puedan tener el mismo grado de consumo y de despilfarro que tienen las más opulentas sociedades occidentales? ¿Será posible? ¿O tendremos que darnos algún día otro tipo de discusión?

Porque hemos creado una civilización hija del mercado, hija de la competencia, y que ha deparado un progreso material portentoso y explosivo. Pero lo que empezó como economía de mercado ha creado sociedades de mercado, y nos ha deparado esta globalización que significa mirar por todo el planeta. ¿Estamos gobernando esta globalización o la globalización nos gobierna a nosotros? ¿Es posible hablar de solidaridad y de que «estamos todos juntos» en una economía que está basada en la competencia despiadada? ¿Hasta dónde llega nuestra fraternidad?

Porque no venimos a la vida a desarrollarnos en términos generales, venimos a la vida intentando ser felices. Porque la vida es corta y se nos va. Y ningún bien vale como la vida, y esto es elemental. Pero si la vida se me va trabajando y trabajando para consumir un "plus" y la sociedad de consumo es el motor, porque en definitiva si se paraliza el consumo o si se detiene, se detiene la economía. Y si se detiene la economía, es el fantasma del estancamiento para cada uno de nosotros.

Pero ese híper consumo a su vez es el que está agrediendo al planeta. Ese modelo consumista tiene que generar cosas que duren poco, ¡porque hay que vender mucho! Y una lamparita eléctrica no puede durar más de mil horas prendida, ¡pero hay lamparitas eléctricas que pueden durar 100 mil... 200 mil horas! ¡Pero esas no se pueden hacer! Porque el problema es el mercado, porque tenemos que trabajar, y tenemos que tener una civilización de uso y tire. ¡Y estamos en un círculo vicioso!

Estos son problemas de carácter político que nos están diciendo la necesidad de empezar a luchar por otra cultura. No se trata de plantearnos volver al hombre de las cavernas, ni tener un monumento del atraso. Es que no podemos indefinidamente continuar gobernados por el mercado, sino que tenemos que gobernar al mercado. Por ello digo que el problema es de carácter político.

En mi humilde manera de pensar, porque los viejos pensadores definían, Epicúreo, Séneca, los aymaras, «pobre no es el que tiene poco, verdaderamente pobre, es el que necesita infinitamente mucho» y desea, y desea... y desea más y más. Ésta es una clave de carácter cultural.

Entonces, voy a saludar el esfuerzo y los acuerdos que se hacen. Y lo voy a acompañar como gobernante. Porque sé que algunas de las cosas que estoy

diciendo rechinan, pero tenemos que darnos cuenta que la crisis del agua, que la crisis de la degradación del medio ambiente no es una causa. La causa es el modelo de civilización que hemos montado. Y lo que tenemos que revisar es nuestra forma de vivir.”

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	Yomol A'tel Los buenos vivires y buenos haceres La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

3.3. Sobre el conocimiento moderno-industrial

“Uno de los aspectos del problema planetario es que las soluciones intelectuales, científicas o filosóficas a las que habitualmente se recurre constituyen ellas mismas los problemas más graves y más urgentes a resolver.”

Edgar Morin (1993)

Hasta aquí hemos revisado los casos de la economía, como modelo de gestionar y administrar la producción y el intercambio de bienes en una sociedad, y el proyecto del desarrollo y el progreso como bases de un proyecto civilizatorio industrial. En esta sección intentaremos ir un escalón más abajo en profundidad. Así pues, intentaremos ver qué forma de conocimiento, qué tipo de saber es el que sostiene a estos modelos.

Algunas de estas cuestiones ya han salido antes, cuando fueron necesarios como argumentos. Sin embargo, no nos hemos detenido en ello, eso haremos ahora. En este recorrido veremos primero las bases o elementos de este paradigma de conocimiento moderno e industrial, basado en la razón y la fragmentación del mundo.

Asimismo, expondremos la forma en que este proyecto industrial busca transmitir el conocimiento, a través de una institución dedicada a ello, la escuela y la universidad –que se entiende dentro de la primera–. Esto ha llevado, como veremos, a una sociedad escolarizada que reproduce su dependencia al sistema industrial.

Por último, cerraremos con un análisis sobre el espinoso tema de la ciencia. El tema es delicado en ya que es una institución que goza de tal reputación y aceptación general, que no se suele poner en cuestión la veracidad y legitimidad de su forma de conocer e interpretar el mundo. Esto se puede ver en la afirmación del científico Edward Wilson (1998; 61) quien afirma que

“los posmodernistas filosóficos son un grupo rebelde que se arremolina bajo la bandera negra de la anarquía, desafían los cimientos mismos de la ciencia y de la filosofía tradicional”.

Eso es lo que pretendemos, romper con la idea de la ciencia como verdad única y absoluta, y abrirla al diálogo con los demás saberes y formas de conocimiento y de ver el mundo. De forma que podamos comprender sus ignorancias, sus conocimientos y su aporte a una ecología de saberes que nos permita imaginar todo aquello que el universalismo científico no permite emerger.

3.3.1. El paradigma epistémico hegemónico

En esta sección intentaremos abordar esa forma de conocimiento que está detrás de todo lo que hemos venido hablando desde el área de los quehaceres humanos, de la economía y el tipo de organización socioeconómica, y del proyecto civilizatorio occidental encabezado por el desarrollo. De igual forma estudiaremos qué implicaciones sociales ha tenido este paradigma epistémico y cómo esta cultura moderna se ha convertido en una sociedad escolarizada, en la que ha generado una dependencia para el aprendizaje. Una vez realizado este ejercicio podremos ver que atrás de ello todavía encontramos una forma de ser en el mundo, una cosmogonía que le da sustento y existencia a ese ego moderno.

A esta forma de conocimiento le podríamos llamar paradigma epistémico hegemónico, es decir, un marco referencial de conocimiento particular que se ha vuelto dominante en el mundo globalizado de los últimos siglos. Pero, recordando el desapego a las palabras y términos del que hablamos en la introducción, nos referimos a éste de diferentes formas, que busquen apuntar hacia ese modo de pensamiento occidental, industrial, moderno, patriarcal.

Para el saber medieval, pre-moderno, explica Bello (1997), la teología era el polo de referencia por excelencia. Pero con la modernidad, la ciencia pasó a tomar este papel fundamental. Es decir, en el mundo europeo medieval el conocimiento –y por tanto la sociedad– se organizaban bajo el mandato de la teología y sus representantes, curas, reyes, etc. A partir de la modernidad esto cambió, la sociedad occidental pasó a ser regida por la ciencia y por sus profesionales, los científicos. Así lo veremos más adelante.

Como muchos autores han señalado ya, este paradigma de conocimiento tiene su base en la modernidad –nacida de la Europa ilustrada– o, mejor dicho, es el modo propio de conocer que se consolidó con la modernidad y se institucionalizó como la ciencia moderna. Al referirnos a ello como *paradigma* es porque, como explica Morin (1999b), reina sobre el espíritu humano debido a que instituye conceptos y una relación lógica, que gobiernan de modo oculto las teorías científicas y el tipo de conocimiento que se construyen dentro de su dominio. Como vimos en el capítulo anterior, los paradigmas son una cuestión muy profunda, que pasan desapercibidos al ser naturalizados por quien vive dentro del mismo.

Estas bases epistémicas de Occidente, sistematizadas por Descartes (1637), han sido cimiento para todo el devenir del pensamiento occidental desde el siglo XVII. Éste se ha institucionalizado como la ciencia moderna, lo cual permitió los enormes avances científicos y tecnológicos que conocemos. Este pensamiento le ha traído muy buenos frutos tanto a la ciencia como a la filosofía (Kuhn, 1962), sin embargo, sus efectos nocivos no se hicieron visibles, sino hasta hace apenas algunas décadas.

Con la expansión europea del siglo XVI se llevó e impuso en una buena parte del mundo sus formas, modos, epistemologías y creencias. Esto, como vimos, ha continuado

ahora con la colonización del desarrollo. Desde entonces, defendida por unos o por otros, esta racionalidad moderna se ha convertido en hegemónica y domina las instituciones sociales, los gobiernos y las organizaciones transnacionales. Por ello la necesidad de un análisis crítico y profundo sobre toda esta cuestión.

Veremos entonces algunas de las bases o pilares epistémicos de esta forma de conocer el mundo. Es decir, aquella que sustenta la lógica, los análisis y las conclusiones de esta *episteme* moderna. Decimos algunas para señalar que no pretendemos hacer una definición o clasificación completa o exhaustiva. El objetivo no es hacer un tratado sobre el pensamiento moderno que establezca cuáles son sus pilares; sino abordar algunos ejemplares que nos permitan abonar para el análisis que pretendemos. Estas bases epistémicas, o axiomas, al igual que con la economía, pero a un nivel mucho más profundo, van a definir y determinar la forma en la que desde este paradigma se experimentará el mundo, generando –como vimos– una realidad propia y particular.

Algunas de sus fundamentos epistémicos

Dicho esto, podríamos comenzar con el pilar por excelencia de esta tradición epistémica, la razón. Esta herramienta del conocimiento es tan fundamental para la modernidad que para Descartes (1637), es la cualidad que nos hace hombres y nos distingue de las bestias. Así, decía, el hombre tiene un alma racional, a la cual Dios simplemente le añade un cuerpo.

La razón obtuvo tal fuerza que se convirtió en la base de este paradigma, llevándolo a igualar la razón con la verdad. Es decir, se admitió que sólo a través de la razón nos podríamos ir aproximando a la verdad. Así Descartes invitaba a no admitir nada como verdadero hasta demostrar –con evidencias racionales– que lo fuera. En sus palabras, decía:

“en fin, despiertos o dormidos no debemos dejarnos persuadir nunca si no es por la evidencia de la razón. Y adviértase que digo de la razón, no de la imaginación o de los sentidos” (Descartes, 1637; 100)

Así la razón se convirtió en totalizadora, y enfermó de su propia lógica de dominio y autoconservación (Horkheimer, 1947). Este proceso nos ha traído hasta donde hemos llegado. Panorama ante el cual Foucault (1969) se preguntaba si la semilla del exceso de poder en el mundo no se encontraba ya en la primera racionalización.

En su *Dialéctica de la Ilustración* (1944), Adorno y Horkheimer hacen un completo análisis sobre las bases de la Ilustración, mostrando –entre muchas otras cosas– cómo esta racionalización totalitaria terminó por convertirse en el peor enemigo de la misma razón. Esta pretensión absolutista se desarrolló gracias a que constituyó un sistema lógico –basado en la deducción y la inducción– que se consideró perfecto, pero que olvidó estar sentado sobre bases parciales (Morin, 1999a). Asumió así una importancia extraordinaria, al ser la base de una pretendida objetividad completa. Esto, como ya vimos, es imposible,

por lo cual se convertiría en una importante tensión dentro del propio paradigma, y explicaría después su rechazo a la apertura de otros modos de conocimiento.

Es curioso notar también, como hizo Horkheimer (1947), que los valores defendidos por la Ilustración y adoptados por la modernidad, como la justicia, la libertad, la igualdad, la tolerancia, carecen de demostración racional. No se puede asegurar que estos ideales estén más vinculados a la verdad que a su contrario, concluye.

Esto lo explica de otra forma Maturana (1996), la ética está vinculada a nuestras emociones, no a nuestra racionalidad. Ésta la usamos para justificar nuestras preocupaciones éticas, pero lo que determina si juzgamos un comportamiento o acción como ética o no, es la emoción —la empatía, la aceptación mutua, el amor— y no la razón. Las cuestiones éticas y trascendentes, como la libertad, la justicia, la fe, la esperanza, la creatividad, etc., no pueden ser completamente comprendidas por la razón, sino que deben ser digeridas a través de la experiencia y la contemplación (Fasheh, 20015).

En realidad, no podemos afirmar que la razón sea meramente racional. Muy a menudo, son la pulsión y el instinto lo que le sirven de argumento (Morin, 2004). Por su parte, Antonio Damasio (1994, 2007), afamado neurólogo, afirma que los sentimientos constituyen una poderosa influencia sobre la razón. En este sentido la razón es emocionada, ya que estas emociones fueron a lo largo de la evolución la base de la racionalidad.

Como recuerda Capra (1996), los neurocientíficos han encontrado que no es la razón la que gobierna la inteligencia, la memoria y las decisiones humanas, sino que es la emoción, o más bien la combinación de ambas, como todos sabemos por experiencia. En este sentido, incluso la decisión de ser racional es una decisión emocional, ya que dicha conclusión no puede sostenerse con argumentos racionales (Escobar, 2016b).

Esto se vincula con el ego y la mente pensante, que abordaremos adelante. Tanto la razón, en términos intelectuales y mentales, como la emoción, en términos de los sentimientos y emociones, son producto de esta mente egótica, como la llama Tolle (2001). Las emociones, concluye, son la reacción que se siente en el cuerpo de los pensamientos de la mente.

Esta racionalización, como forma de interpretar la realidad, no puede ser tomada como la única existente por supuesto. Pero ha sido tal la fascinación que nos ha producido, que nos ha llevado a olvidar otras facultades y emociones que nos facilitaban comprender al mundo y a la Naturaleza desde adentro (Max-Neef, 2005b). De esta forma, nuestra mirada del cosmos se ha tornado ajena y separada, basándose en la separación entre Sujeto y Objeto de la que ya hablamos en el capítulo anterior.

Pero el problema no radica sólo en esta interpretación parcial de la realidad. Max Horkheimer (1947) explica cómo la instrumentalización de la razón y su afán de dominio la han hecho enfermar de sí misma, la razón se ha convertido en un fetiche, y ciegos los hombres la aceptan de manera absoluta. Esto es lo que permitió su instrumentalización

para todos los fines posibles y particulares. Con ello se convirtió en instrumento único de conocimiento, y así su intención original de descubrir la verdad, se vio frustrada.

Esta instrumentalización de la razón se veía ya en Bacon (1620) en su llamado a poner atención a las causas, ya que éstas nos iban a hacer posible manipular los efectos, y con ello a controlar los desenlaces. Descartes (1637; 126) por su parte nos decía que “todo hombre está obligado, en cuanto le sea posible, a procurar el bien de los demás y que en realidad el que a nadie es útil nada vale”.

Así, el conocimiento racional, como forma de relación con el mundo preponderante en la cultura occidental, ha sido cooptado por el interés práctico, el saber se ha reducido al propósito de resolver problemas (Leff, 1998). Partiendo de esta instrumentalización de la razón y del conocimiento, se desplegó toda la industria científica y tecnológica, con todos sus avances, y sus carencias.

Por ejemplo, como veremos adelante, la ciencia desarrolló mucho más su capacidad de manipulación de la realidad, que su capacidad de predicción y control de las consecuencias que dicha actividad acarrearía (Santos, 2002). De aquí deriva la actual falta de la ciencia para prever, atender y controlar los efectos que este mismo paradigma de conocimiento ha generado.

Pero antes de ir hacia allá, veamos otro de los principios fundamentales para el conocimiento moderno: la separación o fragmentación, que puede ser resumida en el gran supuesto occidental de que «el todo es la suma de las partes». Siendo así, el mundo podría ser dividido y estudiado por partes, para después adicionarlas y tener un conocimiento completo.

La altísima complejidad que se podía observar en el mundo y en la naturaleza, y la dificultad para aprehenderla, fue lo que motivó un conocimiento de este tipo. Desde entonces conocer significó dividir y clasificar, para después buscar relaciones sistémicas entre lo que se separó (Santos, 2009). Así, Descartes (1637) afirmaba que para llegar a la verdad se debe dividir cada uno de los problemas, o dificultades a analizar, en tantas partes como fuera posible. De esta forma se podrían resolver por separado e ir construyendo un conocimiento por partes.

Esto llevó a lo que llevó, a un conocimiento parcial, por partes e inconexo. Desde hace un siglo Goethe (1996; 97) ya lo señalaba, la química –decía– “se basa principalmente en separar lo que la Naturaleza ha unido; eliminamos la síntesis de la Naturaleza para conocerla en elementos separados”. Por su parte, Blaise Pascal (1669), siendo contemporáneo a Descartes, refutaba afirmando que,

“dado que todas las cosas son causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y todas se mantienen por un lazo natural e insensible que une las más alejadas y las más distintas, considero imposible conocer las partes sin conocer el todo, igual que conocer el todo sin conocer particularmente las partes”.

Esta consideración, si bien cuestiona el modelo fragmentario del método moderno, afirma otro de los principios que veremos adelante, el del tiempo lineal y la lógica de

causalidad. En cualquier caso, esto llevó a que en el siglo XVII se perfilaran estos dos tipos de pensamiento, el cartesiano, que al ver un mundo complejo lo dividía en todas las partes posibles, y el de Pascal que invitaba a un pensamiento relacionado (Cyrulink y Morin, 2000). La historia nos enseña que el primero triunfó durante al menos tres siglos.

Es hasta el siglo XX que el pensamiento de Pascal comienza a retomarse para dar pie al pensamiento complejo y a otras propuestas epistemológicas similares. Éstas han venido a demostrar que las *cosas* no se pueden caracterizar, describir o explicar, por sus elementos constitutivos –en tanto *cosas* pues– sino sólo *son* por las relaciones que existen entre ellas. No es posible explicar y entender las partes de un sistema, sin el conocimiento del todo; de igual forma no se puede comprender el todo sin el conocimiento de las partes, explica Edgar Morin (1999b, 2004).

Hoy, esta forma de pensamiento fragmentario es fundamental en las limitaciones que tenemos para comprender los problemas complejos de la actualidad. Durante siglos hemos visto a la Tierra como la suma de un planeta físico, su biósfera, la humanidad, la vida animal y vegetal que habita sobre ella, etc. Estudiando todos estos universos por separado hemos intentado abordar las problemáticas planetarias, con los raquíticos resultados que ya todos conocemos. De igual forma, como señala Krishnamurti (1984) esta forma de conocer a partir de la fragmentación y la separación, nos ha traído a un mundo dividido en naciones, en religiones, grupos políticos, etc. Y esa misma división es la que genera descontento, odio y guerras, detonadas por los dioses falsos del nacionalismo y el tribalismo.

Pero este conocimiento fragmentario no sería sostenible a nivel epistémico si no fuera por otra de las bases de este paradigma, el de la simplificación o reduccionismo. Éste surge de la imposibilidad de hacer una representación exacta de la realidad. Entre más precisión se quiera tener en el análisis, más se necesita un modelo que represente fielmente la realidad, es decir un modelo, o mapa, con escala 1 a 1. Como esto no es posible, el pensamiento moderno busca simplificar esta realidad para hacerla más fácilmente manejable –proceso que, como veremos, conlleva a la incertidumbre que hoy invade la ciencia–. La cuestión de fondo es qué tanto se está simplificando y qué tanto se pierde en ese proceso.

Este principio de reducción o simplificación, estrechamente vinculado al de fragmentación, reduce la complejidad del mundo a parámetros sencillos para poder ser estudiados por separado. Este modelo epistémico, como detalla Morin (1990), nos lleva a imponerle un orden –concebido desde la mente humana– al Universo. Este orden –reducido a leyes y principios– ve por un lado lo uno y por el otro lo múltiple. Desconoce pues que lo uno puede ser –y de hecho es– al mismo tiempo uno y múltiple. Así, esta simplificación o bien separa lo que está ligado –disyunción– o unifica lo que es diverso –reducción–.

Esto mismo es lo que significa abstraer, “separar por medio de una operación intelectual un rasgo o una cualidad de algo para analizarlos aisladamente o considerarlos en su pura esencia o noción” (RAE, 2017). Es decir, es extraer un objeto de su entorno,

rechazando los lazos y relaciones que tiene con su medio para poderlo analizar por separado.

Este pensamiento basado en abstracciones nos ha llevado a una concepción del mundo como un todo –que es por partes, que a su vez se relacionan– que puede ser comprendido por nuestro conocimiento (Aguilera, 1996). Esto, junto con la matematización –de la que hablaremos ahora–, serían los motores del pensamiento moderno para Edward Wilson (1998; 45):

“Descartes introdujo el reduccionismo, el estudio del mundo como un conjunto de partes físicas que pueden desmenuzarse y analizarse por separado. El reduccionismo y el modelo matemático analítico estaban destinados a convertirse en los instrumentos intelectuales más potentes de la ciencia moderna.”

Veamos entonces, otro de los pilares fundamentales de esta forma conocimiento, el lenguaje matemático. Desde Platón –para quien Dios era geómetra– y Pitágoras –quien afirmaba que todas las cosas son números– (Capra, 1975), hasta Kant (1781; 314), quien afirmaba que “la matemática proporciona el ejemplo más claro de una razón pura de éxito por sí misma, y sin el concurso de la experiencia”. Él mismo decía también que en toda teoría de la naturaleza sólo habría tanta ciencia como matemática hubiera en ella, y que el propio conocimiento a través de conceptos racionales es matemático (Bello, 1997).

Galileo afirmaba que la naturaleza del mundo estaba inscrita en caracteres geométricos; los fenómenos del mundo podían, y debían, ser explicados en términos matemáticos y mensurables (Morin, 1999b, Santos, 2009). Una generación después Descartes (1637; 79) ya estaba seguro que este lenguaje podría abarcar toda la verdad y lo conocible de las cosas, así afirmaba que “por no haber en matemáticas más que una verdad en cada cosa, el que la halla sabe acerca de ella todo lo que se puede saber”.

Es decir, que las matemáticas podían explicar todo lo cognoscible sobre el mundo. Newton después, con el inmenso aporte que significó su cálculo diferencial, vino a profundizar esta creencia, la cual llega hasta Einstein y sus intentos por construir una teoría que explicara el orden último de la realidad. Realmente, desde un inicio, el *número* fue el canon de la Ilustración, la cual identificó pensamiento con matemáticas, con lo que quedaron elevadas a una instancia absoluta (Adorno y Horkheimer, 1944; 63).

El lenguaje matemático no es exclusivo de la modernidad, por supuesto. Ha acompañado a la humanidad desde hace miles de años, en prácticamente todas las culturas, de los babilónicos y los egipcios a los mayas y los griegos. Y así acompañó también la historia de Occidente, que desde un paradigma que se pretendía totalitario, afianzó esta creencia de que el mundo está creado en un lenguaje matemático. Se trataría simplemente de irlo descubriendo.

Las matemáticas son el único lenguaje que se ha mantenido fundamental a lo largo de la historia occidental. Se ha incorporado como base del pensamiento moderno y de la ciencia. Esto nos ha llevado a creer que la verdadera ciencia consigue su certeza y rigurosidad bajo la forma numérica, todo lo demás se considera conocimiento de baja

calidad (Ravetz, 2004). Así, continúa, cualquier estudio que tenga inputs cuantitativos y argumentos matemáticos, se suele aceptar como inherentemente científico.

Gracias a esta *legitimidad* que adquiere el conocimiento a partir de incorporar modelos matemáticos, muchas disciplinas –desde la psicología y la sociología, hasta la economía, como vimos– han buscado incorporarlo obstinadamente en sus áreas de estudio. Esto acarrea varios problemas, como el hecho de tener que ignorar o pasar por alto las cuestiones con incertidumbres importantes, que son difíciles de incorporar al cálculo. Pero también se le escapa todo aquello que no puede ser expresado en una medida, como el propio sujeto conocedor, entre mucha otra parte de la realidad.

Desde finales del siglo XVIII, Goethe (1996; 67) advertía que a las fórmulas matemáticas “siempre les queda algo de torpe y tieso, y pronto percibimos su insuficiencia, porque incluso en casos elementales advertimos muy pronto la presencia de lo inconmensurable”. En aquel momento, estas ideas no eran tomadas en serio para el debate, por lo que Goethe fue ridiculizado por los científicos de su época, como el propio Isaac Newton. Hoy en día no es muy distinta la situación.

Este lenguaje seductor enamoró al pensamiento moderno y a la ciencia, y le hizo olvidar que estas matemáticas son convenciones humanas para hacer inteligible la naturaleza, pero no tienen una condición ontológica. Hoy en día muchos científicos siguen pensando que las matemáticas son algo inherente a la naturaleza y no una invención del intelecto humano. Esto, como explica Capra (1975) no pasa en las culturas orientales, en donde las matemáticas se consideran parte del mapa conceptual, no un rasgo de la realidad misma.

Wittgenstein (1953) solía señalar que el matemático es un inventor, no un descubridor. Por su parte Einstein, ante la Academia Prusiana de Ciencias, declaraba que “en la medida en que las proposiciones de las matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas; en la medida en que son ciertas, no se refieren a la realidad” (citado en Pigem, 2013; 26).

Para hacer posible la abstracción matemática, se debe hacer una escisión en la realidad, en lo concreto del mundo físico, lo que lleva a diseccionar el objeto de su entorno (Morin, 1993). Esto es parte del principio de simplificación del que hemos hablado. Y en ese proceso de reducción, necesario para la conceptualización matemática, se pierde la complejidad del mundo; hasta la célula más simple resulta demasiado compleja para una representación matemática (Capra, 1996).

Como hace Panikkar (2002), debemos recordar tres cuestiones de todo lenguaje y escritura, incluido por supuesto, el matemático. Por un lado, que la escritura y la interpretación no es la realidad, es más un mapa cartográfico, pero no el territorio. Por otro, que la naturaleza del mundo es susceptible de muchas interpretaciones, la ciencia y el lenguaje matemático, una de ellas. Y, por último, que ninguna escritura o lenguaje, cualquiera que sea, no puede decir todo de la realidad, sino sólo un aspecto de ella.

Esto se vino a demostrar también por las investigaciones –no poco traumáticas para el pensamiento occidental– de Kurt Gödel³⁹, las cuales vinieron a demostrar que las matemáticas y las ciencias formales –como la lógica– tienen importantes limitaciones o contradicciones internas, que las hacen carecer de un fundamento cierto último. A través de sus teoremas de incompletitud, Gödel demuestra que en el mundo de las matemáticas es imposible crear una teoría aritmética perfecta; lo que equivale a que no existe la posibilidad de formular verdades absolutas.

Matemáticamente esto se refiere a que toda teoría aritmética recursiva que sea consistente tiene que ser incompleta, o bien que es imposible encontrar un sistema axiomático que pueda demostrar todas las verdades matemáticas sin falsedad. También señala que un sistema axiomático completo contendría contradicciones en definición; y en el caso de no contener contradicciones (es decir, siendo consistente), habrá siempre teoremas verdaderos existentes en el sistema que no podrán ser demostrados. En otras palabras, incluso siguiendo todas las reglas de la lógica matemática es imposible formular proposiciones –que incluyan la del carácter no contradictorio del sistema– que sean completamente consistentes.

Las demostraciones de Gödel alcanzan a la teoría del conocimiento más allá de la lógica matemática. Vale para todo el sistema teórico que se sustenta sobre ellas. Esto se debe a que, en un sistema formalizado en lenguaje matemático, tendrá que haber por lo menos una proposición que sea indecible, lo cual abre una brecha en el sistema que lo vuelve incierto. Esto viene a demostrar que el rigor de la matemática, pretendidamente perfecto, como abstracción lógica, carece de fundamento (Santos, 2009). Así, “el sueño axiomático se desplomó por el veredicto del santo de los santos del pensamiento clásico: el rigor matemático” (Nicolescu, 1996; 42).

La instancia absoluta que se le había otorgado a las matemáticas se comienza a tambalear y a mostrarse incompleta y parcial –como todo conocimiento y lenguaje–. Ya no podemos mantener más el supuesto generalizado de que la certeza y el rigor científico se garantizan con un lenguaje matemático (Funtowicz y Ravetz, 1990). Sin embargo, no con ello debemos caer en el extremo opuesto que desacredita a las matemáticas como lenguaje válido para entender e interpretar la naturaleza del mundo. Por supuesto que el lenguaje matemático es potente y sumamente útil, pero no es infalible, mucho menos absoluto, y no es el único capaz de interpelar a la realidad.

Ahora bien, esta matematización, conjugada con la concepción de un tiempo lineal y progresivo –como una línea siempre hacia delante– nos dará como resultado el determinismo particular del pensamiento occidental. El tiempo lineal, como explica Panikkar (2002) no es algo exclusivo de la modernidad, se presenta en todas las culturas abrahámicas –judía, cristiana y musulmana–. Para éstas, el ser humano es fundamentalmente *histórico*, es decir, que se desarrolla en un tiempo uniforme y rectilíneo.

³⁹ Así lo documentan Edgar Morin (1990), Basarab Nicolescu (1996), Boaventura de Sousa Santos (2000, 2009) y Jorge Riechmann (2004).

Esto a diferencia de las culturas orientales –como el budismo y el hinduismo– donde el ser humano es *temporal*, su vida se desarrolla en un tiempo esférico, circular o en espiral.

Immanuel Kant (1781; 47) expresaba esto al referir que el tiempo “no tiene más que una dimensión; diversos tiempos no son a la vez, sino unos tras otros (así como diversos espacios son unos tras otros, y no a la vez)”. La física clásica, explica Nicolescu (1996), se fundamenta en la idea de *continuidad*, la cual asume que para pasar de un punto a otro –en el tiempo y en el espacio– se debe pasar por todos los puntos intermedios. Otra idea básica para este conocimiento, es el de la *causalidad local*, que postula que cualquier fenómeno puede ser explicado armando una cadena de causas y efectos, que le dan razón de ser. Con estos conceptos –concluye– el *determinismo* o *positivismo* tuvieron su entrada triunfal en la ciencia.

Así Descartes pudo percibir el mundo unido por todas partes a partir de la causa y el efecto. Todas las cosas serían efecto de sus causas y a su vez serían causa de otras. Esta idea tuvo tal peso que se le buscó aplicar desde la física hasta la medicina, la biología e incluso al raciocinio humano (Wilson, 1998). Esta idea la complejizó Henry Poincaré (1905), quien afirmaba que el hombre moderno recurrió a la causa y al efecto, como los hombres antiguos recurrieron a los dioses para poner orden en el universo. Se tomó no por haber sido el más verdadero, sino el más conveniente. Lo que aporta Poincaré es la noción de que, si todas las partes del universo están interconectadas, los efectos no tendrán una sola causa –o unas pocas, como se interpretaba– sino resultante de un número infinito de causas. Por ello, concluía, cada fenómeno es la consecuencia del estado del universo un instante antes. Este mundo entonces sería el resultado determinado por las causas que le precedieron; en él no hay lugar para la historia, la novedad o la creación (Capra, 1996).

De hecho, por ejemplo, es esta lógica la que llevó a la conclusión de la teoría del *big-bang*, como origen del universo. Básicamente lo que se hace es *correr* hacia atrás (en el tiempo) las ecuaciones de las leyes de la física –que contienen variables como el tiempo, la masa, la energía, etc.– para descubrir cómo se fue comportando la masa y la energía en tiempos muy anteriores a los nuestros.

El elegante resultado matemático, es el que ya conocemos: conforme nos acercamos a una barrera ubicada alrededor de los 13,400 millones de años atrás, la masa va disminuyendo y disminuyendo, mientras que la energía sigue aumentando. Esto, llega al punto en que la masa se vuelve cero: el momento del Big Bang.

Para aceptar esta proposición como correcta se deben asumir algunos presupuestos como, por ejemplo, que las leyes universales –descritas en términos matemáticos– son completas y verdaderas. Por otro lado, que la naturaleza de los fenómenos del mundo ha permanecido constante durante toda la evolución del Universo. Es decir que dichas *leyes* serían capaces de describir el Universo de nuestros días, y el de hace 10 mil millones de años atrás también.

Esto, como señala Sheldrake, no puede argumentarse del todo, ya que es natural pensar que, si toda la Naturaleza evoluciona, también lo habrían de hacer sus leyes, ¿con

qué argumentos se sostiene que las leyes físicas tendrían que ser eternas e invariables? (Pigem, 1994). Esto sólo es posible suponer para un pensamiento arrogante que se otorga el derecho de conocer la verdad absoluta de las cosas. Si ni siquiera somos capaces de conceptualizar un millón de años, con todo lo que implica, ¿cómo podemos pretender estar seguros de cómo se comportaba el universo hace 13 mil millones de años?

Basarab Nicolescu (1996) explica que no hay argumentos para sostener que las leyes físicas del universo hayan sido invariables en todo el desarrollo del mismo. Más bien explica, éstas nacen y evolucionan junto con el mismo universo. Como explica Pigem (2009), hay tantos parámetros que ignoramos que no podemos asegurar que constantes, como la velocidad de la luz, no puedan variar con el tiempo. La cuestión que esto implica es que, si las constantes las dejamos de asumir como constantes, se desvanece la certeza y abre puerta a una gran cantidad de posibles interpretaciones.

Finalmente, si se asume que todo evoluciona en el cosmos, ¿por qué las *constantes universales* y las *leyes físicas* –ambas categorías humanas *impuestas* a la realidad– no habrían de hacerlo también? Al menos lo que creemos que es evidente es que carecemos de cualquier mecanismo que nos pueda asegurar que la naturaleza de las *leyes universales* era la misma naturaleza hace un millón de años, o 13 mil millones, no importa.

Regresando del ejemplo, esta noción determinista, como explica Morin (1999b) se refleja en la noción de universo propuesto por Laplace –matemático y astrónomo del siglo XVIII– quien abogaba por la existencia de un universo ordenado, determinista y reductible a pocas fórmulas del movimiento de los astros. Dicha noción empezó a venirse abajo con la termodinámica de Boltzmann, quien vino a introducir una propuesta complementaria de orden y desorden del universo. Con ello, también vino a restringir lo medible, como una parcela, o una parte, de lo incalculable e inabarcable.

Sin embargo, en el imaginario occidental, esta visión determinista y reduccionista de la realidad se ha mantenido durante los siguientes siglos, pero hoy en día se evidencia insuficiente para abordar la complejidad del mundo que descubrimos (Morin, 1990). Este hecho nos ayuda a ver que este principio positivista o determinista, no se sustenta por razones ontológicas, sino pragmáticas, como hace un siglo ya señalaba Poincaré (1905). El principio de causalidad es muy útil para una ciencia que busca interferir en la realidad a través de su manipulación, y a partir de ello juzga el éxito de dicha intervención (Santos, 2009).

Aunque la ciencia se ha abierto a la complejización de este principio determinista, por lo general no lo ha hecho con la vinculada noción de orden, y de un universo ordenado bajo parámetros que podríamos conocer. Esta visión sigue vigente en científicos como Edward O. Wilson (1998; 23) quien afirma que la empresa de buscar la unidad del conocimiento a través de la ciencia es importante, también, porque “confiere un objetivo último al intelecto. Promete que, más allá del horizonte, hay orden, no caos”. Esta noción de orden, de poderlo conocer y controlar, es la propia noción del conocimiento a partir del dominio, que veremos ahora.

Esto nos ayuda a introducir, la última de las bases o premisas epistemológicas que expondremos, el conocer a partir de dominar, tema ampliamente abordado por Adorno y Horkheimer (1944; 64) quienes exponían que “la Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos”. La distancia generada en la separación Sujeto y Objeto desemboca en una relación de dominio entre el conocedor y lo que conoce, exponen.

Esto, de nueva cuenta, no es exclusivo del pensamiento moderno, sino que tiene sus raíces en las tradiciones abrahámicas. Lo que se le escapa a esta crítica europea es señalar que dicha forma de conocimiento dominador tiene su raíz en el patriarcado. Por tanto, domina también a las mujeres, a la Naturaleza y las culturas colonizadas, convertidos en lo *otro*, ajeno y externo, del conocedor. Esto se puede rastrear incluso, hasta la propia explicación del origen del Universo –de la tradición judeocristiana– en el Génesis (1, 26), donde

“Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que tenga dominio sobre los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo»”.⁴⁰

Para la religión olímpica la cuestión es muy similar. Ésta reconocía que el mundo queda sometido al hombre, pero en este caso se contempla la expiación que dicha acción tendrá sobre ellos, o sobre sus descendientes⁴¹:

“Oh, Zeus, padre Zeus, tuyo es el dominio del cielo, y tú abarcas con tu mirada desde lo alto las acciones de los hombres, las justas como las malvadas, e incluso la arrogancia de los animales, y te complace la rectitud” (Arquíloco, fragm. 87).

“Puesto que las cosas son así, uno expía inmediatamente y otro más tarde; pero incluso si alguien pudiera escapar y no lo alcanzara la amenazadora fatalidad de los dioses, tal fatalidad termina indefectiblemente por cumplirse, e inocente deben expiar la acción, ya sean sus hijos, ya una generación posterior” (Solón, fragm. 13, vers. 25).

De esta forma, frente a los dioses, sólo permanece quien se somete sin reservas. El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio regulador de todas las relaciones (Adorno y Horkheimer, 1944).

Esta concepción de dominio y manipulación de la realidad, basada en un conocimiento matemático, simplificador, fragmentario y racional, es lo que nos lleva a entender el sueño o la necesidad del hombre occidental y moderno, de dominar la naturaleza. El esfuerzo del caminar de la ciencia no ha sido hacia una comprensión profunda de la realidad, sino hacia la capacidad de transformarla y manipularla (Santos,

⁴⁰ Se utilizan distintos términos según cada traducción, siendo las más comunes “que le estén sometidos...”, “que tenga autoridad sobre...” y “que mande en...”.

⁴¹ Ambas citas son tomadas de Adorno y Horkheimer (1944; 64), quienes referencian a Deussen (1911), *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. II. Leipzig (pp. 18 y 20 respectivamente).

2009). Esto llevó a *cosificar* a la Naturaleza, dejando de lado el ser de las cosas y los valores subjetivos de los procesos que le dan sentido de existencia (Leff, 1998).

Para Francis Bacon (1620), uno de los pilares del pensamiento moderno, afirmaba que el conocimiento y dominio de la Naturaleza traería poder sobre ella y sobre los hombres. Invitaba por tanto al ser humano a recobrar su imperio –que le pertenece por don divino– sobre la Naturaleza. Proponía *esclavizarla, dominarla y torturarla* hasta que nos revelara sus secretos. La razón y la religión –concluía– sabrán regular y controlar este conocimiento. De nueva cuenta la lectura historizada y política es necesaria. Como recuerda Capra (1975), Francis Bacon fue juez general del rey James I en el siglo XVII cuando se torturaba y esclavizaba, sobre todo, a mujeres *brujas* –parteras, curanderas, etc.– para que revelaran sus secretos.

Por otro lado, Descartes (1637; 112) nos increpaba a “convertirnos en dueños y poseedores de la Naturaleza”, para él, dominarla es el encargo y el regalo de Dios. Y Kant (1781; 13) nos invitaba a hacer este trabajo guiados por la razón, para así

“obligar a la naturaleza a contestar nuestras preguntas [...] no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar las preguntas que les hace.”

Con los siglos esta forma de mirar el mundo –o dominarlo, mejor dicho– ha logrado increíbles avances científicos, manipulando a la Naturaleza como estos fundadores de la modernidad ni siquiera hubieran soñado. Sin embargo, nos hemos encontrado con un panorama significativamente distinto al esperado. La lógica del dominio y la instrumentalización de la razón consumieron hasta el último resto de la autoconciencia de la Ilustración (Horkheimer, 1947).

De esta forma el hombre moderno, en su afán de controlar la naturaleza a través de la ciencia quedó atrapado por una racionalidad que domina su existencia, pero rebasa su capacidad de entendimiento sobre la misma (Leff, 1998). Es decir que esta forma de pensamiento no sólo resultó insuficiente para comprender la naturaleza, sino que en su camino se instrumentalizó, privilegiando la manipulación a la comprensión.

El mismo autor apunta que la modernidad consolida la separación del concepto de *ente*, que había iniciado con los griegos siglos atrás. Así se logró construir una relación que objetiva el mundo, y a la Naturaleza. Ésta pasó de ser una parte intrínseca al ser humano, a convertirse en un objeto de conocimiento y de dominación. De ahí, la odisea civilizatoria continuó objetivando, cosificando y dominando, al mundo, a la Naturaleza, y hasta a los seres humanos (Leff, 2008b). En palabras de Max Horkheimer (1947; 179):

“Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno (...) estaba ya contenida en germen en la primera objetivación, en la observación calculadora del mundo como presa por parte del primer hombre (...)

La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, el afán del hombre de dominar la naturaleza, y la «curación» depende del conocimiento de la esencia de

la enfermedad originaria, no de un tratamiento limitado a los síntomas más tardíos”.

La violencia civilizatoria occidental sobre la Naturaleza tiene fundamento en este conocimiento que le permite transformarla en objeto, y posteriormente en *recurso natural* (Santos, 2009). Para lograr esto se debía primero despojar de toda sacralidad al mundo, al Universo y a la Naturaleza. Así se le quitó su carácter divino, objetivándola como algo a conocer y dominar (Porto-Gonçalves, 2014).

Sin embargo, como dijimos, Adorno y Horkheimer pasaron por alto que el afán de dominación y manipulación, no se ejerce sólo sobre la Naturaleza, sino que también sobre la mujer y las culturas encontradas en América siglos atrás, sobre lo *otro*. A esta lectura sobre la modernidad falta por incorporarle –como haremos adelante– la cuestión del patriarcado, el cual es mucho más antiguo que el capitalismo y la modernidad.

Disciplinarización del conocimiento

Este breve recuento de axiomas o bases epistémicas de la forma de conocimiento moderno y occidental, seguramente se queda muy corto. Pero del análisis completo se ha encargado ya la teoría crítica, desde Horkheimer hasta Foucault. Por lo que, en vez de seguir profundizando sobre este *ethos* racional, moderno y patriarcal, veamos algunas de las consecuencias o implicaciones que tiene a la hora de materializarse dentro de las instituciones sociales.

La primera y más evidente de ellas es la disciplinarización del conocimiento, que desemboca en la híper-especialización, de la que habla Morin (1999a). Ésta es la especialización que se encierra en sí misma, no permitiendo su integración en una problemática global, de una concepción en conjunto del objeto, y del mundo a conocer. Esta especialización se convierte en el dilema básico de la ciencia moderna, ya que su rigor aumenta en proporción directa a la arbitrariedad con que compartimenta y fragmenta lo real (Santos, 2009).

Este proceso nos ha llevado a realizar una lectura de la realidad parcelaria. Se cree que el mundo viene *empacado* como física, química, biología, geología, etc. Y que la sociedad y el ser humano se pueden comprender desde la psicología, sociología, antropología, anatomía, economía, etc. Como lo detalla Morin (1990), hemos llegado a pensar que existe una realidad económica, por un lado, una realidad psicológica, por otro, etc. Creemos que estas categorías creadas son realidades, y olvidamos que detrás de lo económico se encuentran las necesidades, pasiones y deseos humanos.

La dimensión económica, por ejemplificar, contiene todas las otras dimensiones de la realidad; no hay una realidad o disciplina que podamos comprender de manera unidimensional. Es por eso que las disciplinas, convertidas en ventanas a través de las cuales miramos la realidad, sólo nos dejan ver ciertos aspectos muy particulares de ella (Nicolescu, 2010).

La disciplinaridad es el proceso en el que las disciplinas se van especializando cada una en la suya, aislándose de las demás ramas del conocimiento. Sólo desde un conocimiento de este tipo se puede pretender estudiar las conexiones neurológicas del cerebro sin considerar el estado físico y emocional del cuerpo y la persona. O se puede pretender dar explicaciones a la variación del PIB rechazando los lazos que éste tiene con los mecanismos de poder, o las relaciones desiguales entre las economías. O se puede abordar el problema del hambre en el mundo como la escasez de comida, dejando de lado las cuestiones de inseguridad, insatisfacción personal, miedo, frustración emocional que la falta de alimentos implica. Y así podríamos seguir con los ejemplos.

En un principio, explica Foucault (1976), esta disciplinarización generó un desbloqueo epistemológico, que permitió una nueva forma regular de reproducir el conocimiento. Con lo cual generó un nuevo modo de relación entre poder y saber, comandado por la ciencia. Es por ello que este auge disciplinario fue, en buena parte, lo que ayudó al avance tecnológico de los últimos dos siglos. Pero pasados los siglos, detalla Morin (1999a, 1999b) esta forma de pensamiento ha traído consigo el fraccionamiento del saber y el superespecialización del conocimiento, que nos ha generado ceguera e ignorancia. Nos impide ver tanto lo global –que fragmenta en parcelas– como lo esencial –que disuelve–. Hoy tenemos problemas globales y esenciales. Y mientras la cultura general incita a la búsqueda de respuestas contextualizadas e integradoras, el conocimiento científico especializado compartimenta, desune y disocia el saber, haciendo cada vez más difícil esa contextualización necesaria para afrontar los retos de una sociedad global.

Estas disciplinas, bien separadas por barreras, se han adjudicado el derecho de tener y estudiar parte de la realidad; y que, sumado su conocimiento, podríamos tener la película completa de las cosas. Aquí hay dos cuestiones. Una que ya anotamos, estas fronteras – como las políticas– se establecen arbitrariamente *sobre* el territorio, pero no son *parte* del territorio. Son construcciones sociales para poder leer la realidad en partes. Por otro lado, se suele pensar que estas fronteras son continuas –es decir, no empieza una donde termina la otra– son más bien como galaxias o sistemas solares, cuando cruzamos esas fronteras nos encontramos con el vastísimo espacio intergaláctico (Nicolescu, 2010). Las barreras disciplinarias, como creaciones humanas, son epistemológicas, no ontológicas; la vida no tiene fronteras ni está dividida en fragmentos, concluye.

Pero esto no siempre fue así. Wallerstein (1991) explica que antes de 1850 las universidades no tenían departamentos ni cátedras. No existía la forma de organización académica que agrupara a expertos por áreas. En el Renacimiento, recuerda Nicolescu (1996) no se había roto todavía este vínculo. Cardan –el inventor de los números imaginarios– era matemático, médico y astrólogo. Kepler era astrónomo y astrólogo, mientras que Newton fue físico, teólogo y alquimista. La ruptura disciplinaria –y entre ciencia y cultura– se consolidó con el boom disciplinario del siglo XIX.

Como una de las voces críticas de este proceso, Goethe (1996) cuestionaba esta disciplinarización y abogaba por la integración de las disciplinas, en búsqueda de métodos holísticos para comprender la Naturaleza. El científico-poeta no fue escuchado y llegados

a nuestros días, ahora es la problemática del cambio climático y la crisis ambiental, la que es imposible abordar desde este conocimiento disciplinario. Situación que nos obliga a buscar esa integración del conocimiento fragmentado (Leff, 1998).

Por ello es que es tan necesario y urgente tomar conciencia de las limitantes, implicaciones y consecuencias a las que conlleva un conocimiento que fragmenta y divide sin unir. De no hacerlo, seguiremos sin poder abordar, comprender, y mucho menos resolver, los complejos problemas globales que enfrentaremos las siguientes décadas.

Ante estas problemáticas, hoy se crean equipos *multidisciplinarios* de investigadores en los que sus miembros hacen análisis desde sus respectivas disciplinas; no obstante, el resultado sigue siendo sólo una serie de informes empastados juntos sin síntesis integradora (Max-Neef, 2005b). Otros esfuerzos han intentado llevar a cabo estudios *interdisciplinarios* para no sólo unir los diferentes saberes sino hacerlos confluír⁴². Lamentablemente, como explica Leff (1998; 213), esta práctica no puede saturar los vacíos del conocimiento ni brindar una comprensión totalizante de lo real, la interdisciplinariedad no es un principio epistemológico, ni una conciencia teórica para la producción científica, ni un método para la articulación del conocimiento. Se trata más bien de un esfuerzo por rescatar y complementar las disciplinas, y los poderes que éstas han generado al interior de las universidades y de las instituciones del conocimiento.

Sin embargo, no se trata –como expondremos después– de abandonar el conocimiento por partes y suplantararlo por un conocimiento únicamente holístico que busque aprehenderlo todo, sino de conjugar estas visiones. El intento es por hacernos conscientes de la limitante de conocer el mundo a través de sus partes. La gran cantidad de conocimiento generado por esta tradición epistémica se ha vuelto inabarcable, y la falta de capacidad de unirla, y anclarla desde otros cimientos, hace que se nos escape entre los dedos. Ante esto Morin (1990; 79) afirma que, si “el espíritu humano no puede aprehender el enorme conjunto del saber disciplinario, hace falta, entonces, cambiar, ya sea el espíritu humano, ya sea al saber disciplinarizado”.

Desde una perspectiva muy distinta, algunos científicos, como Edward Wilson (1998), afirman que esta problemática no es paradigmática, sino que podrá resolverse dentro de los cánones del mismo conocimiento, a través de lo que él llama *consiliencia* del conocimiento. En este proceso, el conocimiento científico disciplinario se irá uniendo armoniosamente, generando una superestructura cognitiva capaz de resolver estas problemáticas. Así, “cuando hayamos unificado el suficiente conocimiento, comprenderemos quiénes somos y por qué estamos aquí” (Wilson, 1998; 14). La corriente hegemónica de la ciencia mantiene la tradición reduccionista, asumiendo que la realidad y las cosas del mundo se pueden fragmentar, separar, estudiar por separado y después volver a juntar.

⁴² Un análisis mucho más detallado sobre disciplinaridad, multidisciplinaridad, pluridisciplinaridad, interdisciplinaridad y transdisciplinaridad, se puede encontrar en Max-Neef (2005b), *Foundations of transdisciplinarity*.

Para otras posturas, la cuestión es paradigmática y no se resolverá con mayores cantidades de este tipo de conocimiento, aunque esté mejor organizado y articulado. Para Morin (1999b; 71), “la mayor aportación del conocimiento del siglo XX ha sido el conocimiento de los límites del conocimiento”. Es necesario tomar conciencia de ello y seguir trabajando en el esfuerzo de reconocer otras formas de conocer e interpretar el mundo, con las que se pueda establecer un diálogo que lleve a nuevas visiones y formas de saber.

La física, de fundamento del paradigma a su confrontación

Pero veamos por unos momentos el análisis que se desprende de los resultados de los avances de la física, sobre todo de las ramas de la relatividad y de la física cuántica. Esta ciencia que fue la que durante siglos dio soporte y base a todo el paradigma epistémico hoy hegemónico, ha venido a superar y trascender los conceptos y presupuestos del mundo. Y con ello nos invita a mirar más allá de las propuestas establecidas y abriarnos paso a nuevas realidades que poco a poco alcanzamos a vislumbrar.

Podemos decir sin temor a equivocarnos, que la física es la ciencia que ha logrado mayores avances en tanto a la comprensión y manipulación de la naturaleza. Siendo, en nuestra opinión, la ciencia que más ha respetado y seguido el ideal fundante de la ciencia, el de la búsqueda de la verdad y la comprensión del mundo. Situación que le ha permitido enfrentarse a la inmensa complejidad de la realidad que ha enfrentado.

Esto le permitió los impresionantes avances sobre la comprensión del mundo, y lo que la ha llevado a agotar el propio paradigma de conocimiento que ayudó a fundar, descubriendo así los límites y las insuficiencias estructurales de estas bases epistémicas (Santos, 2000). En otras palabras, la física, a fuerza de implementar esta forma de conocimiento, ha llegado a su frontera, encontrándose vertiginosamente ante un vasto campo de posibilidades de realidad. Algo similar, seguramente, a lo que Kepler, Galileo y Newton sintieron en su momento.

Esta visión de la física clásica, mecanicista, fue confrontada desde principios del siglo XX, con la aparición de la relatividad y la teoría cuántica (Capra, 1975). Hablemos de la segunda por un momento. Edgar Morin (1990) explica que la obsesión por la búsqueda del *ladrillo elemental* con el que estaría construido todo el universo, llevó primero a encontrar lo que se creía era la unidad más pequeña: la molécula. Después se descubrió el átomo, y de ahí se vino una cascada de complejidad. Se descubrieron las partículas subatómicas –electrones, protones, neutrones–, y al hacerlos chocar unos con otros se descubrió que existían más de un centenar de partículas mucho más pequeñas (Nicolescu, 1996).

Sorprendidos los investigadores, trabajaron en un modelo teórico –bastante aceptado hoy en día– denominado *modelo estándar* de la física de partículas. Según esta teoría la base de toda materia estaría compuesta por un grupo pequeño de partículas –leptones,

bosones, quarks, fermiones, entre otros—. Una de ellas —que faltaba por encontrar—, el bosón de Higgs, fue descubierto hace apenas unos años. Y con ello, el sueño de encontrar la partícula elemental e indivisible de la materia se terminó de diluir. Al parecer este ladrillo fundamental, en tanto ladrillo, ha desaparecido, dejando una concepción de materia que no logramos comprender cabalmente con los principios epistémicos del paradigma moderno.

Este camino hacia la búsqueda de lo más pequeño, fundante de toda la masa, ha tenido bifurcaciones que han llevado hacia otro tipo de conclusiones. Así lo explica Fritjof Capra (1975), las partículas han dejado de tener sentido, en tanto entidades aisladas, y sólo pueden comprenderse como fenómenos continuos e interconectados. De modo que es inútil intentar entender el mundo como un cúmulo de fragmentos separados y partículas independientes. No existen los *ladrillos elementales* sino sólo una compleja telaraña de relaciones —las cuales incluyen al observador de modo esencial—. La base fragmentaria, determinista y simplificadora del paradigma moderno empezaba a entrar en entredicho.

Por su parte, Einstein relativizó las leyes de Newton y sentó las bases para la teoría de la relatividad. Sus aportes, como explican Mirowski (1988) y Weintraub (2002), forzaron a los físicos a pensar en nuevos modelos del universo, y con ello terminó por romperse el consenso de ley física, que como veremos adelante, es fundamental dentro de la racionalidad científica.

Einstein representó la primera gran ruptura de este paradigma, mucho más de lo que él mismo hubiera querido, y de lo que fue capaz de admitir (Santos, 2009). El genio de este físico lo llevó a sentar las bases de la teoría cuántica —después desarrollada por Planck, Heisenberg, Bohr, entre otros— y a desarrollar, casi en su totalidad, la teoría de la relatividad. Esto requería de cambios drásticos en los conceptos de espacio y tiempo newtonianos, en el determinismo y la separación de la física clásica. Esto porque en la relatividad, el espacio y el tiempo forman un conjunto cuatridimensional, espacio-temporal vinculado, y no son dimensiones aisladas.

Boaventura de Sousa Santos (2000, 2009) relata a detalle cómo Einstein comenzó a agrietar las bases epistémicas de este paradigma, al demostrar que la simultaneidad de acontecimientos distantes no puede ser verificada sino sólo definida. Esto lo explica de manera sencilla y breve,

“el problema lógico a resolver es el siguiente: ¿cómo es que el observador establece el orden temporal de acontecimientos en el espacio? Ciertamente por mediciones de la velocidad de la luz, partiendo del presupuesto, que es fundamental en la teoría de Einstein, de que no hay en la naturaleza velocidad superior a la de la luz. No obstante, al medir la velocidad en una dirección única (de A a B), Einstein se topa de frente con un círculo vicioso: a fin de determinar la simultaneidad de los acontecimientos distantes es necesario conocer la velocidad, pero para medir la velocidad es necesario conocer la simultaneidad de los acontecimientos. Con un golpe de genio, Einstein rompe este círculo, demostrando que la simultaneidad de acontecimientos distantes no puede ser

verificada, puede ser tan sólo definida. Es, por lo tanto, arbitraria y de ahí que, como destaca Reichenbach, cuando hacemos mediciones no puede haber contradicciones en los resultados una vez que éstos nos devolverán a la simultaneidad que nosotros introducimos por definición en el sistema de medición. Esta teoría vino a revolucionar nuestras concepciones de espacio y tiempo. No habiendo simultaneidad universal, el tiempo y el espacio absolutos de Newton dejan de existir” (Santos, 2009; 31-32).

Es decir que dentro de las mediciones que realicemos, en este sentido, no podrán *aparecer* contradicciones ya que en ellas hemos introducido al sistema una definición establecida y supuesta, de simultaneidad. Esto lleva a la irremediable conclusión de que –en los eventos del universo, a enormes distancias– la simultaneidad de eventos no puede comprobarse (lo cual es un supuesto fundamental en la física newtoniana) sino sólo definirse teóricamente.

Esta contrariedad nos hace recordar el ya expuesto teorema de incompletitud de Gödel. En éste se demuestra que, aunque sigamos completamente las reglas lógicas matemáticas, es imposible generar proposiciones completas y absolutas. Estos sistemas requieren de introducir, previamente, elementos supuestos que resuelvan dicha contradicción. De igual manera en el estudio del universo, sólo podremos asumir algunas cuestiones, a medida que las predeterminemos e introduzcamos al análisis como axiomas previos.

Por otro lado, ahora en lo más pequeño, Heisenberg y Bohr, relativizaron las leyes de la microfísica a través de la mecánica cuántica. Demostraron que no es posible observar o medir un objeto sin interferir en él, sin alterarlo a tal punto en que el objeto que sale de un proceso de medición no es el mismo del que entró en ella (Santos, 2009). Esto implica que la propia definición de la partícula o fenómeno observado debe incluir el proceso de medición u observación.

Después de sus experimentos para medir la deformación del espacio causada por una partícula, Paul Wigner (1970; 7) llega a la misma conclusión:

“la medición de la curvatura del espacio causada por una partícula no puede ser llevada a cabo sin crear nuevos campos que son billones de veces mayores que el campo bajo investigación.”

Esta idea, como explica Capra (1975), tomó forma como el principio de incertidumbre, postulado por Heisenberg. Bajo este principio se expresa que sólo conoceremos de lo real lo que introduzcamos en la realidad, es decir, nuestra intervención en ella. Sobre esto ya hemos comentado en el segundo capítulo. Lo observado –el objeto, el mundo, la realidad– no puede ser definido con independencia del observador, éste interfiere y se vuelve parte de lo observado a tal punto, que debe incorporarse este acto de observación en la propia definición de los objetos estudiados, de las cosas, del mundo. Esto era comprensible para los antropólogos haciendo sus estudios en las tribus africanas, pero más difícil de asimilar resultó para los físicos que hablaban de partículas *inanimadas* –en términos de *sin ánima* o espíritu– de la realidad física.

Bajo este principio de incertidumbre vemos que es imposible conocer al mismo tiempo la velocidad y la posición de una partícula subatómica. Todo esfuerzo por disminuir el error de medición en una variable aumenta el error en la otra. Capra (1982) lo resume al explicar que existe una interferencia estructural del sujeto en el objeto observado.

Por su parte Maturana (1996) hace una interpretación complementaria. Para él este principio no revela una característica de la naturaleza del universo, sino que revela la naturaleza biológica de la observación. Acierta al descubrir que el objeto aislado no tiene ninguna propiedad descriptible, pero esto es un obstáculo sólo si se quiere mantener la objetividad de una realidad externa, independiente del observador. La posibilidad de no hacerlo la expondremos en el siguiente capítulo.

Para Santos (2009), la demostración de este principio tiene tres implicaciones importantes. Uno, que sólo podemos aspirar a resultados aproximados, y por tanto las leyes universales sólo pueden ser probabilísticas. Dos, que la hipótesis del determinismo mecanicista se torna inviable, ya que no se puede reducir la totalidad de la realidad a las partes bajo la que se observa y mide. Y tres, que la separación entre Sujeto y Objeto resulta ser mucho más compleja de la que pensábamos, esta distinción adquiere más bien una forma de *continuum*. Sobre las tres hemos ya hablado, y resumen la forma en que la física cuántica vino a cuestionar y trascender el paradigma epistémico que le dio origen.

Por último, vale la pena recordar el fenómeno *dualidad onda – partícula*, que se mencionó brevemente en el capítulo anterior, y que viene a cuestionar la idea de poder conocer y nombrar las cosas como tales. Muchas partículas elementales, como la luz, pueden presentarse ante el observador ya sea como onda, o como partícula; conceptos que tienen importantes diferencias para la física clásica. La partícula ocupa un lugar en el espacio y tiene una masa definida, mientras que la onda tiene masa nula y una velocidad definida.

Esta situación fue relegada por décadas como un caso límite. Pero la física tuvo que enfrentar el hecho de que más bien la frontera entre una y otra se había diluido. De esta forma se afrontó el hecho de que en realidad nunca han *existido* –en términos ontológicos– ni las ondas ni las partículas. Como explica Nicolescu (1996), los quantums son partículas y ondas. Ambas son etiquetas y categorías mentales para nombrar y catalogar los fenómenos, o de lo que ellos alcanzamos a observar.

Debemos recordar que cualquier sistema o categoría creados, son propuestas organizativas de realidad, pero no podemos asumir de ellas un carácter ontológico, en el sentido de que tenga que ser descubierto (Duval, 2005). Más bien esta organización e interpretación sobre la realidad se va inventando y etiquetando según los paradigmas y formas de pensamiento dominantes. La abstracción y conceptualización es sólo una herramienta para mirar el mundo, pero no podemos asumir que la naturaleza del mundo responde a esta interpretación (Max-Neef, 2005b).

Es por ello que no conoceremos de la realidad más que lo que *introducamos* en ella. O, dicho de otra forma, sólo sabremos del mundo y del universo, nuestra intervención

en él. Es por ello que Santos (2000) explica que la naturaleza nos contestará en el mismo lenguaje y la misma forma en el que le hablemos. El proceso en términos epistemológicos no es que sean cosas relacionadas, sino se trata del mismo fenómeno. Todo esto ha venido a confrontarnos con el hecho de que, a diferencia de lo asumido en el paradigma moderno, las cosas no son lo que nos parecen ser. De hecho, la realidad no está ahí para ser descubierta, sino que existe en sí misma según se le *descubre*, se le observa, o se le co-crea, como se prefiera llamarle.

Esta crisis epistémica para el pensamiento moderno es profunda e irreversible, inició con Einstein y la mecánica cuántica y no sabemos a bien cuándo termine (Santos, 2009). La experiencia y el reconocimiento de la complejidad de la realidad física, social, ambiental –que son en sí la misma– nos exponen a una confusión profunda, en la que ausentes de asideros teóricos y conceptuales adecuados, nos parece que la comprensión de la realidad se nos escapa entre los dedos.

Incluso, para las teorías más vanguardistas de la física y la cosmología, el mundo se sigue *resistiendo*. Así lo explica Pigem (2009, 2015), la paradoja es que, con tanto avance en la ciencia y la física, hoy en día, lo observado en el universo se aleja de las predicciones y certezas que se buscaban. Esto se ve por ejemplo en que tan sólo el 4% de la materia responde a nuestras ecuaciones del movimiento de las galaxias y los astros. Al resto se le ha llamado *materia oscura* o *energía oscura*, que se asumen como materia o energía que no podemos ver ni percibir; pero que está ahí. O más bien *debe* estar ahí para poder salvar las ecuaciones y las teorías con las que se describe y estudia el universo. Esto es más una forma de nombrar un problema, o una ignorancia, más que una forma de nombrar *algo* que se cree que pueda existir.

Pero esto no debería ser sorprendente. Lo es porque formamos parte de un paradigma totalitario, que pretende poder llegar a tener todas las respuestas. Los paradigmas están para trascenderse. Así Thomas Kuhn (1962) recuerda que la si la física de Einstein parecía confirmar que la dinámica newtoniana era errónea, se debió sólo a que muchos físicos clásicos fueron tan incautos como para pensar y pretender que la teoría de Newton podía ser universal, es decir, en todas las condiciones. Esto nos recuerda por supuesto a la economía, obstinada en mantener y defender un paradigma caduco y obsoleto. Ningún paradigma podrá nunca ser el completo o el verdadero, como hemos visto.

Con este pequeño recuento intentamos mostrar cómo la física, que en otros tiempos dio bases y fundamentos a todo el paradigma de conocimiento moderno, en el último siglo ha venido a confrontarlo. La apertura a lo desconocido que esta ciencia ha tenido le ha permitido los increíbles avances que conocemos, lo aquí mencionado es apenas un vistazo a todo ello. Pero dejemos esto por un momento, y pasemos a un breve análisis sobre las implicaciones y consecuencias que este tipo de conocimiento ha generado en nuestra forma de aprendizaje, y cómo todo ha llevado a la escolarización de la sociedad industrial.

3.3.2. La sociedad escolarizada

Hemos expuesto las bases del conocimiento occidental y moderno, y cómo éste ha generado un saber disciplinario y fragmentado. Pero exploremos también a qué escenarios ha llevado en el proceso de aprendizaje, de adquisición y reproducción del conocimiento; es decir, en la institucionalización del sistema educativo moderno, que toma materialidad en la escuela y la universidad. Esto ha llevado a esta sociedad industrial a convertirse en lo que Ivan Illich (1970, 1974, 1978) denomina como *sociedad escolarizada*.

No está de más, desde un inicio, señalar que la crítica aquí realizada no es sobre el noble valor de la enseñanza, y del esfuerzo de procurar y facilitar el aprendizaje de las personas y los jóvenes. Si bien éste no es la motivación de todo educador, de muchas dignas personas sí lo es. La crítica se realiza –como haremos con la racionalidad científica– sobre la industrialización del proceso. En este caso en la escuela, en el siguiente con la ciencia.

La escuela, como el resto de las instituciones de la sociedad industrial, fue concebida desde la racionalidad moderna (Costopoulos, 2006). Esta educación proporcionada por una institución –a diferencia del aprender– es un fenómeno reciente. Juan Amos Comenius, obispo del siglo XVII, fue uno de los fundadores de la escuela moderna (Illich, 1978), que se consolidaría durante el siglo posterior.

Educación

La educación moderna, para David Orr (2004), se basa en tres fundamentos. La visión de conocimiento como poder, heredada de Bacon. El dominio de la mente analítica y matemática, propuesta por Galileo. Y la epistemología que separa Sujeto y Objeto, iniciada por Descartes. Estas cuestiones se manifestarán en la estructuración de la escuela y del sistema educativo moderno-industrial.

El sistema educativo ha convencido a prácticamente todo el mundo, que el aprendizaje viene con la escolaridad, que –de forma gradual y progresiva– iría ampliando el conocimiento en la cabeza de los alumnos. Tanto ha sido así que en el lenguaje común educación y escuela se han vuelto casi intercambiables (Illich, 1971). La gran confusión es que *educación* se ha significado como *escolarización*; el aprendizaje ha sido secuestrado por las instituciones educativas (Kumar, 2014).

Esto ha creado la idea de que la persona *necesita de la escuela* para prepararse para la vida adulta en sociedad –lo cual, de hecho, se vuelve cierto a partir del adoctrinamiento recibido– y que lo que se aprende fuera de la escuela es de menor valor. La escuela privilegia los conocimientos *sobre* el mundo al considerarlos más importantes que los conocimientos adquiridos *del* mundo (Illich, 1974). Aunque la escuela sin duda contribuye a cierto tipo de aprendizajes, la realidad es que la mayoría de éstos se adquieren fuera de la institución (Illich, 1970), aunque esto no sea aceptado y asumido por la sociedad occidental en general.

Las modalidades del sistema escolarizado básicamente parten de obligar a todos los niños de cierta edad a congregarse en grupos de entre 20 y 30, bajo la autoridad de un maestro autorizado entre 500 y 1,000 horas al año (Illich, 1974). Este sistema educativo promueve la abstracción –ese proceso de separar las cosas de su entorno– sobre la práctica, las teorías sobre los valores y la eficiencia sobre la conciencia (Orr, 2004). El hecho de que en el sistema educativo se privilegie la inteligencia sobre la sensibilidad, ayudó a la explosión del saber; el problema es que, de continuar esta tendencia, la lógica desenfrenada de la eficacia y el progreso nos está llevando a un escenario destructivo (Nicolescu, 1996).

El proceso vital de aprendizaje, explica Illich (1974), parte del medio ambiente humano, donde todos tienen acceso a los hechos e instrumentos, es nuestra forma habitual de aprender, en la experiencia. Pero la educación justamente se ha aislado de ese mundo, y ha significado como aprendizaje algo fuera de la cotidianidad, una mercancía que mide en grados y acreditaciones. Es justamente esta valoración de las personas a través de certificaciones y calificaciones, la que le impide a la escuela fomentar la justicia.

En la escuela los jóvenes aprenden sobre la asimetría entre docente y alumno, reflejo de la visión del saber como poder (Costopoulos, 2006). Los educadores insisten en aunar instrucción con certificación, por ello los alumnos son medidos y evaluados en una escala numérica y jerárquica, hay alumnos mejores que otros. Medir a las personas de esta forma rompe nuestros mundos internos y destruye el tejido social entre nosotros (Fasheh, 2015). Esta competencia académica fortalece la concepción de individuo moderno como aislado y en constante competencia, con la vida, con los demás.

Esto mismo se ve reflejado en la necesidad de medir y comparar –en los *rankings* del PIB, del desarrollo, de corrupción, de huella ecológica, de felicidad, etc.– a las sociedades y países. Se crea una escala para el desarrollo de las naciones, otra para la inteligencia de las personas, otra para la cantidad de conocimiento de un individuo, etc. (Illich, 1970). Una vez que la persona acepta ser definida según una medida cuantitativa, después aceptará sin dudar toda la burocracia del sistema que le determinará sus necesidades en salud, alimentación, movilidad, etc. Una vez moldeada su mentalidad como de consumidor-usuario ya no puede ver la perversión de los medios en fines (Illich, 1978).

Siguiendo la etimología de la palabra educar (*e-ducere*, hacer salir o extraer), el propósito de la educación debería ser liberar a la persona de todo tipo de condicionamiento (Panikkar, 1993). Pero, al contrario, lo que hace justamente es condicionarla, la adoctrinación que da la educación oficial en los primeros años, es fundamental para mantener el *statu quo* de una sociedad escolarizada, dependiente de las instituciones industriales.

La escuela se ha ordenado –física y administrativamente– siguiendo el modelo institucional de la fábrica industrial, persigue la misma racionalidad y eficiencia (Rengifo, 2015b). Y lo que ha logrado justamente es habituar a la gente a cumplir con horarios y a obedecer a extraños calificados; características necesarias para las fábricas y la producción industrial que iban apareciendo con la revolución industrial.

Los centros de aprendizaje, continúa Grimaldo Rengifo, ocultan el poder detrás de ellos, no se habla ahí sobre el origen de esa forma de conocimiento occidental, que se asume como única y verdadera. No se cuestiona pues si este pensamiento tiene efectos –aunque sean positivos o negativos– en el mundo globalizado de hoy en día, así como en las crisis sociales y ambientales que atravesamos, y a las que justamente este pensamiento nos ha traído.

Como ya hemos visto, las estructuras del saber se desarrollan históricamente en formas que le resulta útil y conveniente a las estructuras de poder imperantes en el sistema-mundo existente en ese momento (Wallerstein, 2007). La educación pues, cumple un papel fundamental para reproducir y mantener estas relaciones de poder establecidas (Costopoulos, 2006). Su papel se ha convertido en legitimar, expandir y perpetuar esta forma de conocimiento de la sociedad industrializada.

Esto se ha hecho mucho más evidente en las comunidades del Sur global, en tradiciones epistémicas distintas a la moderna occidental. En este contexto sería más apropiado estudiar a la escuela, y el sistema educativo, como una forma de violencia epistémica, que prioriza una forma de conocimiento, por sobre las muchas otras existentes. Estas familias campesinas no entienden por qué la escuela les enseña excluyendo sus formas y conocimientos (Rengifo, 2015b). En estos contextos –continúa– la escuela se encarga de amputar las percepciones holísticas que traen los niños desde su propia cultura, y son remplazadas por una visión de un mundo mecánico y manipulable. La oralidad –que para las culturas indígenas es base en su forma de aprendizaje– no cuenta en la escuela, sólo la escritura.

Para Guillermo Palma (2015), la escuela ayuda a desarraigar del territorio al pensamiento indígena. La educación no debería de hacerse en un salón, desconectado de la vida, sino en la milpa⁴³, en el trabajo, en la fiesta, en el hacer de la vida. Esta población indígena de distintos países ha padecido el tema de la modernidad sobre todo con la escuela. Así lo explica Rengifo (2015a) y señala que en ésta se da un proceso de desacralización de la Naturaleza, propia del sistema industrial y procurado por el sistema escolar. En la escuela se nos obliga a colonizar el cuerpo a través de la mente, se enseña a abstraer y separar; no a comunicar con el cuerpo y con la Naturaleza. Esto resulta en un *extrañamiento* del individuo de su propio cuerpo, de su grupo social, y del cosmos al que pertenece, concluye.

¡Tatic Pedro (YA, 2015), expresidente de la cooperativa Ts’umbal Xitalha’ –que forma parte del grupo cooperativo Yomol A’tel, del que hablaremos al final– expresa que la escuela en muchos sentidos les ha sido una desventaja. Cuando los niños van a la escuela, continúa, ya no quieren trabajar la tierra, ya no quieren hacer los trabajos de la comunidad. Nuestros antepasados, dice, no necesitaban una escuela, un gobierno y un presidente, se organizaban ellos para alimentarse y trabajar, para aprender y para cuidar y sembrar la Madre Tierra.

⁴³ Como se le nombra en México a la parcela productiva donde principalmente se cultiva maíz.

Una escuela amable debería de encaminar un diálogo de tradiciones cognoscitivas, no la imposición de una de ellas. Debería evaluar el rendimiento de los alumnos a través de una diversidad de métodos, y no sólo a través de la repetición y memorización de información, que le dará una calificación, con la que se compara y denigra al alumno (Rengifo, 2015b). Esa escuela podría ser imaginada de muchas formas, pero tendría que ser una que no genere la dependencia y la adoctrinación del alumno como consumidor de servicios que el sistema industrial le proveerá.

Pero no es así que sucede, sino al contrario. El sistema escolar es el ejemplo-tipo de eso que se repite en otros campos de la sociedad industrial: la producción de un servicio llamado de utilidad pública, para satisfacer una necesidad considerada elemental (Illich, 1978). Así sucede con la salud, con el transporte y la alimentación. De esta forma prepara al individuo para sentir la necesidad de ser enseñado, con lo que pierde todo incentivo para aprender y formarse con independencia y autonomía.

Una vez que la persona acepta la necesidad de ser enseñado, y que es la escuela la que le resolverá ese problema, se convierte en presa fácil de otras instituciones, que a su vez le generarán adicción y dependencia, coartando su libertad. El individuo así, deja de darse cuenta que el saber se ha convertido así en un bien, dotado por el sistema educativo, y como todo bien puesto en el mercado, genera más frustración de la que satisface (Illich, 1970, 1978).

En la escuela, continúa Illich, se aprende que mientras más horas se pase allí, más vale uno en el mercado, tiene un *capital humano* mayor, y por tanto mejores remuneraciones y reconocimientos debe tener. Se aprende ahí a valorar la promoción jerárquica, la obediencia y la pasividad. Se aprende a aceptar el lugar, y la calificación, que el burócrata en turno –el profesor– le asigna. Y peor aún, se aprende que quien desierta es un fracasado y queda atrás en la carrera del aprendizaje y del conocimiento. Por ello Ivan Illich (1970; 201) proponía, "deberían dictarse leyes que prohíban la discriminación basada en una previa escolaridad" (Illich, 1970; 201).

Universidad

Pero veamos con un poco más de detalle, por ser el que más nos atañe en este momento, el caso de la Universidad, que para finales del siglo XIX ya se había instaurado como el lugar por excelencia de la producción y reproducción del conocimiento (Wallerstein, 2007).

La Universidad, como institución moderna, incorpora la disciplinarización del conocimiento y la especialización que ya hemos abordado. Así, el sistema universitario se ha llenado de facultades y departamentos disciplinarios, distanciados por ignorancias recíprocas; éstos se han convertido en minifundios dedicados al monocultivo de un tipo de saber (Ortiz, 2008). Y por eso mismo se han convertido en obstáculo para comprender los problemas globales e interrelacionados que tenemos hoy en día. Esta visión mutilante

y unidimensional se paga cruelmente al intentar comprender los fenómenos humanos (Morin, 1990).

La docencia universitaria se ha centrado en formar *recursos humanos* y no personas integradas, explica Esther Velázquez (2013). La universidad de hoy en día –continúa– transmite de manera parcelaria un saber que se pretende objetivo y más valioso que el adquirido en la vida cotidiana. En ella el estudiante *ideal* es sumiso y responde a lo que se le pregunta de manera obediente, desconfiando de su propio potencial y de la posibilidad de aprender, pensar, intuir y sentir por sí mismo. En lugar de fomentar la curiosidad y la capacidad del estudiante para hacerse preguntas, se le obliga a responder los cuestionamientos ya fabricados por otros, que por supuesto están en sintonía con los intereses académicos establecidos –concluye–.

Es por ello que, como expusimos antes, hay una estrategia global –encabezada por el Banco Mundial– que busca impulsar la educación reduciéndola a un lugar de producción de *capital humano*, como medio de producción. Franz Hinkelammert (2003) explica que de esta forma el aprendizaje se transforma en una inversión –que debe seguir los criterios de rentabilidad ya expuestos– tanto para el Estado, como para los propios alumnos, quienes deben invertir en sí mismos como formación para ser una fuente más capacitada de capital de trabajo. Así la educación se ha disuelto en el negocio.

Esta institución está inmersa por los valores dominantes de la sociedad industrial y economizada, en la que está inscrita. Esta articulación se establece a través de la demanda de profesionales portadores de conocimiento. De esta manera el mercado produce incentivos y mecanismos que incorporan la lógica eficientista y productivista dentro de la propia institución (Leff, 1998).

La restricción financiera que se le impone a las universidades –propiciada por las políticas neoliberales– las ha ido arrinconando para entrar en este juego del mercado, llevándolas a vender sus servicios a empresas, gobiernos e individuos (Wallerstein, 2007). Con ello, las estructuras de poder establecidas en el sistema industrial han logrado acceso a las universidades. Tanto a través de los propios puestos en los departamentos y puestos docentes –donde se han infiltrado– sino en la propia imaginación y construcción del espacio universitario.

Los alumnos estudian porque saben que eso les podrá traer un mejor trabajo. Pero éstos son otorgados por las empresas industriales –motivadas por el fin último del lucro y la ganancia– que, con su demanda logran determinar e influir sobre los contenidos y formas de aprendizaje de las universidades. Esto, sumado a que las universidades son financiadas ya sea por el Estado o por empresas privadas, permite controlar qué tipo de conocimiento se prioriza y se enseña. Las estructuras de poder –quienes financian la investigación y a la universidad misma– son quienes no quieren cambiar las cosas, y por ello se dedican a promover un conocimiento universitario acorde a ellas y a legitimarlo (Capra, 2014a). Determinan así la reproducción y la producción de conocimiento. La economía y su estudio representan un caso paradójico de esta situación, de ahí el *atraso* epistemológico que padece, del que ya hablamos.

Recordando a Krishnamurti, Velázquez (2013) explica cómo la educación ha dejado de estar al servicio de lo humano, y ahora lo está al servicio de la industria. Ha pasado a fomentar el aprendizaje basado en un modo de pensar rutinario orientado a la producción y a la consecución de un empleo. Por todo esto, Wallerstein (1991) señala que es urgente reestructurar todo el sistema universitario, por uno que permita cambiar de manera radical nuestros métodos y nuestra forma de elaborar teorías y nuevo conocimiento. Ésta sería la única forma en la que valdría la pena rescatar a la universidad como institución. Así podría ser realmente de ayuda para enfrentar las problemáticas sociales, ambientales e intelectuales que se nos avecinan.

El problema que se le presenta a la universidad es de una complejidad sin precedentes. Liberarse de su *ethos* moderno, occidental e industrial, y de las estructuras de poder que la dominan, se ve sumamente complicado. Pero para quienes desde ella intentan lograr un cambio, el cambio debe iniciar con una revisión del sistema de medición y calificación que es humillante. Se debe de hacer visible lo que esto invisibiliza, y lo que esto genera en los alumnos (Fasheh, 2015).

No se puede defender más la obstinación de utilizar un mismo rasero cognoscitivo para todos los estudiantes. Para Rengifo (2015b) esto sigue operando como un medio colonial –como el desarrollo y la economía– en las sociedades del Sur. Si hacemos las pruebas y mediciones –continúa– sobre lo referido a las matemáticas, nuestros países salen últimos. Pero sería muy distinto si evaluáramos el conocimiento de las virtudes de las plantas o de la producción de alimentos.

¿Por qué los hopi o las culturas prehispánicas tienen que estudiar historia occidental y no sus propios mitos sobre el génesis del mundo? –pregunta Feyerabend (1985)–. Cabrían aquí dos lecturas. Una, que se podrían, y tal vez deberían, enseñar ambas. Otra, que resuelve la primera, es que es la propia gente quien debería de decidir y determinar qué es importante que se enseñe en sus propias comunidades y sociedades. Dentro de sus valores y prioridades, y no porque dentro de los valores y propiedades de alguien más –el Estado o la sociedad industrial– digan que unas son mejores que otras. Esto parece casi imposible de aceptar para una educación universalista y colonial, hija de este paradigma epistémico hegemónico.

Esta fe en la educación escolarizada, y bajo los contenidos avalados por la ciencia, se convirtió en la nueva religión mundial, tan profunda es que pasa prácticamente inadvertida (Illich, 1974). La idea de que el aprendizaje, el conocimiento y el saber serían otorgados por una institución dedicada a ello, se instauró en todo el mundo. Tanto así que hoy nos cuesta trabajo imaginar que el aprendizaje de la vida pudiera darse fuera de las escuelas y universidades.

Este muy breve repaso nos permite ver cómo fue que la escuela y la universidad institucionalizaron el aprendizaje dentro de la sociedad moderno – industrial. Por supuesto que todo lo que hemos venido hablando está vinculado. Esta educación, basada en el conocimiento occidental, promueve y legitima a la economía imperante y al proyecto

civilizatorio encabezado por el desarrollo. Ha funcionado más como una herramienta de reproducción del *statu quo* que como un elemento liberador del espíritu humano.

Ya hace medio siglo que Illich (1970) insistía en desescolarizar no sólo el aprendizaje sino el *ethos* de la sociedad industrial, lo cual implica rechazar de entrada el estatus profesional del oficio de una institución dedicada, como monopolio radical, a proveer de conocimientos y aprendizaje a las personas.

¿Por qué no podríamos pensar en una sociedad sin escuelas y universidades? O al menos en una donde éstas no concentraran el aprendizaje y el saber, en la que el conocimiento y el saber se aprendiera en la vida diaria, en el juego, el trabajo —que podría no ser el trabajo industrializado del que hablamos, sino un ejercicio de reproducción de la vida—, los pasatiempos. Por supuesto que podrían seguir existiendo instituciones que faciliten y promuevan el aprender, como herramientas convivenciales de la que habla Illich (1978). Pero éstas no serían una competencia en la que se califique a los alumnos bajo una escala, y que represente formarse, o deformarse, como capital humano. Podrían ser bibliotecas, centros de talleres, laboratorios, salas de cine, salas de conferencias, centros culturales, y tal vez salones también.

Claro que esto está lejos de suceder, o eso nos parece por ahora. Pero imaginarlo siempre es el primer paso para que algo se materialice en la realidad. Y es lo que nos toca hacer en este tiempo. No sabemos —como veremos al final del capítulo— si esas estructuras establecidas en el poder lo van a permitir o no. Pero el esfuerzo debe ser hecho, y responde a los valores originales de la docencia, de fomentar el aprendizaje en los demás.

La lucha por la desescolarización de la sociedad debe ser asumida por todo movimiento que busque la liberación y la libertad del ser humano (Illich, 1970, 1974). Tal vez algún día podamos prescindir de *necesitar* ser educados por una institución que nos brinde el conocimiento. Tal vez podamos recordar cómo aprender por nuestra cuenta y en colectivo. Tal vez podamos mirar hacia otros lugares que no han perdido esa capacidad, y podamos nutrirnos de sus otras formas de ver el mundo. Otras formas hay de conocer y aprender.

Eso lo exploraremos en el siguiente capítulo. Mientras tanto habrá que hacer un espinoso, pero necesario recorrido por la institución que materializó este paradigma epistémico occidental y racional, la ciencia moderna. Ésta, como la escuela, son las instituciones epistémicas por excelencia de la sociedad industrial, y en nuestro repaso crítico a ésta, como una causa fundamental de los problemas en los que estamos metidos a inicios de este milenio.

3.3.3. La ciencia moderna

Después de haber repasado, a grandes rasgos, la forma de conocimiento de la sociedad moderno-industrial, toca ahora ver cómo ésta tomó forma y se institucionalizó, en lo que hoy conocemos como ciencia, o ciencia moderna, convirtiéndose ésta en la suprema manifestación de la razón (Max-Neef, 2005a). Si hacer el estudio crítico de un proyecto como el desarrollo –por su general aceptación y globalización–, más delicado es hacerlo con la ciencia. Su excelencia es tomada como presupuesto y sus resultados son prácticamente incuestionables. Por eso mismo el análisis crítico es más necesario aún.

De entrada, reconocemos que el marco de este conocimiento científico no habríamos presenciado los avances tecnológicos –para bien y para mal– que hemos presenciado. La presente lectura no se trata de un ataque a la ciencia –que también consideramos parte de las alternativas necesarias– sino de una lectura crítica de su institucionalidad y su pretensión universal y como única lectura legítima de la realidad.

La ciencia –como institución y como mecanismo de creación de conocimiento– ha tomado un papel protagónico para la sociedad occidental, se ha convertido en la gran fuerza que dirige el mundo de la civilización moderna global (Ravetz, 2004). La ciencia constituye un elemento fundamental en la cosmovisión occidental; ésta le proporciona sentido al universo y a la historia humana, a la vez que legitima la racionalidad preponderante de la sociedad industrial (Carrillo, 2006).

Antes de continuar es necesario señalar, como se intentará recordar durante estas páginas, que hay muchísimas cosas rescatables del conocimiento científico. La ciencia es una institución inmensa y compleja y no es posible abarcarla toda dentro de un análisis pretendidamente global, como el presente. Sin embargo, para poder llegar a donde queremos llegar, debemos pasar por aquí.

Reconocemos a la ciencia como parte fundamental de la problemática que vivimos, es cierto. Pero –a diferencia de la economía y del desarrollo– se le reconoce también como parte de las alternativas que necesitamos y estamos buscando, una ciencia con conciencia. Así lo expondremos en el siguiente capítulo. Mientras tanto, sin más introducción, veamos brevemente de dónde surge esta ciencia, y a qué escenarios epistemológicos nos ha traído esta forma de conocimiento.

Como explica Pigem (1994), Platón y Aristóteles encarnaron dos formas generales del pensamiento abstracto. Platón apuntaba a las ideas puras, abriendo paso al racionalismo. Aristóteles remitía hacia lo terrenal y la experiencia, a partir de aislar unas sustancias de otras, detonando el empirismo. Dos milenios después, serían un empirista –Francis Bacon– y un racionalista –René Descartes– quienes harían confluir estas dos corrientes para dar forma a la ciencia moderna.

Este modelo de racionalidad que subyace a la ciencia, se constituyó durante la revolución científica del siglo XVI y XVII, y se extendió a las emergentes ciencias sociales del siglo XVIII y XIX. Es a partir de entonces que podemos hablar de un modelo global de racionalidad científica (Santos, 2009). En esos momentos se daba un debate

epistemológico entre quienes abogaban por la verdad universal —que sería alcanzable a través de los métodos científicos— y los humanistas, que buscaban incluir valores —como el bien y la belleza— en la búsqueda del conocimiento. Como explica Wallerstein (2006), es obvio que los primeros ganaron la contienda, ya que dicha propuesta beneficiaba de manera particular a los grupos colocados en el poder. Esto ocasionó una fractura epistemológica que, traída a nuestros días, ha separado la búsqueda de la verdad, y la búsqueda del bien y la belleza.

Posteriormente el debate científico siguió dos caminos, como narran Santos, Nunes y Meneses (2007). Uno que cuestiona el carácter monolítico de la ciencia, argumentando que debe existir una diversidad de prácticas y metodologías al interior del conocimiento científico. El otro camino fue el que cuestionó directamente el exclusivismo epistemológico de la ciencia, en relación a otras formas de conocimiento. Es decir que busca una diversidad de saberes, aparte de la ciencia. Sobre esta segunda línea argumentativa se desarrollará este capítulo.

La ciencia, desde sus inicios, ha tenido una fuerza epistémica sin comparación. Los grandes logros que obtuvo en sus primeras décadas —en términos de manipulación de la Naturaleza— dejaron pocas dudas de su validez y trascendencia. Grandes pensadores revolucionarios —como Kropotkin, Lévi-Strauss, Marx o Engels— se inclinaron ante el juicio de la ciencia. Esto, como explica Feyerabend (1985) hacia sentido en los siglos XVII y XVIII, cuando el estudio científico era uno más dentro de múltiples ideologías presentes. Era un momento en el que el Estado no se había pronunciado todavía en favor de la ciencia. En aquel entonces la ciencia mantenía su ideal liberador, mismo que hoy ha extraviado, concluye.

Y es que, como explican Santos (2000) y Morin (2002), la ciencia tuvo un origen liberador y revolucionario. En aquel siglo XVII los poderes estaban bien establecidos. El monopolio de interpretación estaba fundado en la Iglesia y la monarquía. Fue por ello que la ciencia debía eliminar la ética y la moralidad de su estudio, para poder plantear su autonomía frente a estos poderes que dictaban la interpretación *correcta* del mundo. La ciencia buscó así juicios de hecho, y no de valor, y logró con éxito poner fin a las únicas interpretaciones validadas en su momento, las de la religión y el Estado monárquico.

Sin embargo, en los siglos posteriores, las cosas cambiaron radicalmente. Gracias al éxito de su estudio, la ciencia logró terminar con los monopolios de interpretación establecidos en sus orígenes. Sin embargo, esto dio lugar a uno nuevo, al monopolio de interpretación de la ciencia, que asumía estar basado en un estudio no interpretativo, no subjetivo, es decir, dándole una condición de verdad objetiva, en términos ontológicos, a sus juicios y conclusiones.

En este proceso, la ciencia ha hecho a un lado —y ha eliminado en muchos casos— otras formas de conocimiento y de interpretación del mundo. Tal ha sido su éxito que hoy en día casi nadie se atreve a cuestionar la excelencia de la ciencia, como un saber de mayor calidad, en lo más alto de la jerarquía epistemológica. Así, ha dejado de ser objeto de discusión, tanto epistémica, como política e institucionalmente. Se olvida que su

superioridad se explica por condiciones políticas particulares, y no por una demostrada mayor valía epistemológica (Feyerabend, 1985).

Pero, entonces, ¿qué es la ciencia? Esta pregunta, como explica Morin (1977), no tiene respuesta científica. La ciencia no tiene medios para conocerse científicamente; no existe ciencia de la ciencia. Sin embargo, sí tenemos elementos, desde la disciplina que se denomina filosofía de la ciencia, la cual nos permite, aunque no sea de modo *científico*, intentar explorar esta pregunta. Para Fasheh (2015), la ciencia por supuesto tiene muchas virtudes, y nos ha traído muchos beneficios tecnológicos que son evidentes. El problema está en que sabemos lo que hemos ganado con este conocimiento, pero desconocemos lo que hemos perdido. Y para poder tener el panorama completo, necesitamos ambas partes. Veamos pues algunas características de la ciencia, en qué se basa, cuál es su enfoque epistemológico, qué considera y qué deja fuera.

Algunas características de la ciencia

El científico, al hacer su lectura de la realidad, está inmerso en una constelación de percepciones y valores que surgen de su propia cosmovisión, y de la cual no se puede desvincular (Capra, 1996). El investigador pues, está inmerso dentro de, al menos, dos niveles de paradigma. Uno el propio de su cosmogonía –occidental, en la inmensa mayoría de los casos– y otro, en términos de Kuhn, del paradigma científico del que forma parte. Dentro de este segundo nivel, la ciencia tiene una diversidad de prácticas, que podrían considerarse incluso diversidad de modelos científicos (Santos, Nunes y Meneses, 2007). Sin embargo, todos ellos forman parte de lo que podríamos denominar paradigma científico moderno.

Esta tradición de conocimiento tiene su base en el afamado método científico, que tiene origen en las propuestas de Francis Bacon (1620) en su tratado *Novum Organum* y de René Descartes (1637) en su *Discurso del Método*. Este procedimiento fue pensado y desarrollado en pleno proceso de consolidación de las bases epistémicas que acabamos de exponer.

Para Descartes (1637) debía buscarse un mundo con pocas y sencillas leyes. Para encontrarlas habría que dividir el mundo observado en tantas partes como fuera posible, para así poder encontrar una solución a cada una de ellas. De igual forma invitaba a conducir el pensamiento de forma ordenada, comenzando siempre con los objetos más simples, para ir ascendiendo hacia los conocimientos más complejos.

Francis Bacon (1620, 1626) sería quien daría forma a este método científico, que hoy en día se expresa de diferentes formas, pero todas basadas en los mismos principios: observación, inducción, hipótesis, experimentación, demostración y teoría. Es decir, primero se deben aplicar todos los sentidos a la observación del fenómeno u objeto a estudiar. De ahí se podrá extraer un principio fundamental, con el cual se elaborará una hipótesis que deberá ser probada a partir de la experimentación, demostrando o

refutando de esta forma dicha propuesta. En caso de tener evidencia contundente, se podría hablar ya de tener una teoría científica o una ley.

En esta propuesta podemos observar cómo las bases epistémicas del paradigma moderno toman forma. Se evidencia aquí el principio de separación, de fragmentación y de simplificación. Es partiendo de ellos que la ciencia generará un estudio de la realidad a partir de fragmentarla en partes y simplificar su complejidad (Morin, 1990, 1999b).

Este procedimiento epistémico, vino a sustentarse también, en la matematización que ya hemos expuesto. Al buscar un rigor epistemológico que permitiera diferenciar el saber verdadero del falso, se objetivan los fenómenos y se objetiviza el mundo, caricaturizándolo. Como explica Santos (2000), conocer significó fragmentar, cuantificar, fragmentar y clasificar la realidad; esta mirada afirma la personalidad del científico, pero destruye la personalidad de la naturaleza.

Este discurso científico muy rara vez hace referencia a que estas precondiciones del conocimiento, justamente impiden una comprensión profunda del mundo y de la realidad (Aguilera, 2010). El propio Einstein –continúa– reconocía que sus principales aportes fueron destellos intuitivos, más que ejercicios racionales guiados por un método.

Durante siglos la ciencia ha utilizado y legitimado este método para generar conocimiento riguroso y verdadero. Con éste, se dice, los científicos han logrado sus increíbles avances. Sin embargo, esto no se sostiene ante una mirada más atenta. Ni Galileo, ni Kepler, ni Newton utilizaron métodos bien definidos, narra con lujo de detalle Feyerabend (1985). Si la ciencia ha avanzado no ha sido por la aplicación de un método –continúa– sino a través de distintas prácticas y caminos con métodos completamente distintos. El método, para los grandes científicos ha sido más el eclecticismo, la intuición y la libertad de proceder. No existe un procedimiento que asegure la científicidad general de una investigación, sólo la evaluación según los propios criterios y normas que le correspondan al objeto en turno.

Los historiadores de la ciencia han evidenciado que la imaginación científica sufre mutaciones radicales en ciertas épocas. No se trata de una institución de progreso lineal, como nos han contado, sino que se parece más a una epopeya novelística (Varela, 1988). La imprenta, el cañón, la brújula, que han traído extraordinarios en el mundo moderno, han sido descubiertos no a través del seguimiento de una metodología establecida, sino encontrados por casualidad (Adorno y Horkheimer, 1944).

Sin embargo, el discurso científico, así como lo que se enseña desde las primarias hasta los posgrados, sigue insistiendo en que es a través de un cierto proceder científico, que se ha logrado el avance de la ciencia. En esto se ve reflejado el universalismo y determinismo propios de este paradigma que hemos abordado antes. La ciencia, es objetiva, universal y absoluta, proclaman sus defensores.

Así, para Edward Wilson (1998) la ciencia no es marginal, como el arte –asegura– es una posesión vital para toda la humanidad y por ello debe ser defendida y promovida en todo el mundo. Esta postura sólo puede ser defendida desde esta idea del conocimiento

científico como superior, y desde un presupuesto universalista, en el que lo que se considera mejor o más valioso debería ser adoptado por todas las sociedades.

Esto se consolidó después de 1945, cuando el universalismo científico se convirtió de forma incuestionable, en la forma más clara del universalismo europeo (Wallerstein, 2006). Esta pretensión olvida, como ya expusimos que no hay ninguna cultura ni tradición epistémica que pueda abarcar la totalidad de la experiencia humana y del cosmos (Fasheh, 2015).

Esta búsqueda por la universalidad –basada en el supuesto de la unidad, como esencia primigenia del cosmos, como veremos adelante– se plasma en el esfuerzo y búsqueda por encontrar leyes universales –basadas en el determinismo– que respondan de manera objetiva a las condiciones preestablecidas. Así este universalismo científico ha destinado su esfuerzo encontrar las leyes que gobiernan los fenómenos en todo momento (Wallerstein, 2007).

La búsqueda de estas leyes responde a la aspiración de poder prever –y así poder controlar y manipular– el comportamiento futuro de los fenómenos. Este principio de ley universal, se convirtió en el más importante teorema de la física clásica (Wigner, 1970). Esta idea vino a establecerse y tomar una fuerza mayor con el descubrimiento de las leyes de Kepler, que describían de manera perfecta –en su momento– el movimiento de los planetas y los astros. Éstas fueron retomadas y consolidadas con Newton y sus leyes de la dinámica y la gravedad universal. Los fenómenos parecían ser descritos con tal precisión por estas ecuaciones, que quedó poca duda de que el universo podía ser explicado de otra forma.

Esta creencia en leyes fundamentales de la naturaleza, explica Capra (1975), está arraigada en la creencia de un *legislador divino*, idea fundante de la tradición judeocristiana. Para Tomás de Aquino, narra el autor, existe una ley eterna –la razón– que está en la mente de Dios y gobierna todo el Universo. De forma que, aislando los objetos de su medio complejo, se podrían establecer situaciones experimentales simplificadas, bajo las cuales era más fácil extraer propiedades que se convirtieran en leyes (Morin, 1990).

Debemos hacer notar que la concepción de un universo ordenado a partir de leyes universales, es imponerle una condición ontológica particular al mundo y al cosmos. Se toma por sentado que efectivamente el mundo es dominado por pocas leyes deterministas, que seguramente el Creador habría determinado. La ciencia busca pues ese lenguaje divino que le permitirá conocer, y dominar, el Universo. Pero un segundo presupuesto de esta condición es que dichas leyes pueden ser descubiertas y formalizadas en ecuaciones matemáticas.

Esta situación ya la abordamos, al hablar sobre la matematización del mundo de la modernidad, y la forma en que dicha concepción se vuelve una forma en sí de conocer la realidad. Esto, de hecho, provoca que el mundo responda y se comporte del modo en que esperamos lo haga, recordando la condición epistémico-ontológica de nuestra participación como co-creadores de la realidad que experimentamos. Es decir que, con

nuestra predeterminación de la naturaleza del Universo, le imponemos una condición ontológica a la realidad, que nos responde en el mismo lenguaje en el que le hablamos.

Pero esta mirada científica del mundo, con todas las características ventajosas que se le quiera y pueda encontrar, es tan parcial como la de otras tradiciones epistémicas. Ésta, con su hegemonía en el mundo de los últimos tres siglos, ha impuesto una cierta condición de *naturalidad* al mundo, por eso, lo que escapa de su análisis —el alma, Dios, lo metafísico— es considerado de manera normal como inexistente (Feyerabend, 1985). Esto se puede ver de forma clara de nuevo en Wilson (1998; 57) quien afirma que los científicos

“abandonaron en su mayor parte el examen de la vida mental humana, dejando a filósofos y poetas otro siglo de entretenimiento libre. En realidad, esta concesión resultó ser una decisión saludable para la profesión de la ciencia, porque alejó a los investigadores de las trampas de la metafísica.”

El cientificismo, desde su mirada materialista, ha dejado fuera —por practicidad epistemológica— todo aquello que no puede medir, cuantificar, objetivar, separar y racionalizar, y despectivamente le ha llamado lo *metafísico*. Todo este mundo es dejado de lado y eludido por el estudio científico (Morin, 1990). De ello no se pueden hacer ecuaciones y leyes, ni se puede mirar de manera objetiva y externa. Ante esta problemática, la ciencia ha descartado la parte de la realidad para la cual no tiene herramientas.

De igual forma, sustentada en una mirada fragmentadora y simplificadora, la ciencia hace a un lado todo lo correspondiente a las emociones del individuo. No nos referimos a las emociones en sí, que han sido objeto de estudio de muchas investigaciones científicas. Sino a las emociones del investigador y del sujeto que crea el conocimiento. Esto impide la participación de nuestras emociones en todo lo que tenemos como fondo de la corporeidad, y que hace posible nuestra acción como observadores (Maturana, 1996). Esta ceguera es lo que limita nuestra comprensión de los fenómenos sociales. Las emociones y las pasiones han sido consideradas como obstáculos al progreso del conocimiento y la verdad (Santos, 2009), y esto ha generado una ruptura en el proceso epistemológico moderno, que se ha quedado sólo con la parte racional y material.

Esta situación ha llevado a la racionalidad científica a dejar de lado aquellas cuestiones trascendentales que motivan y animan el vivir del ser humano, como el amor, la felicidad, el gozo, la pasión, etc. Todo esto es reducido a intercambios de neurotransmisores y reacciones químicas en el cerebro (Giraldo, 2014). Es por ello que, para poder comprender la conexión de la Naturaleza y el cosmos, con la ciencia, con el ser humano y su conciencia se requiere de un reencantamiento del mundo (Toledo, 2015).

La ciencia como estructura de poder

Esta forma de pensamiento le ha significado a la ciencia enormes avances incuestionables en ciertas áreas, como el hacer volar un avión, o crear un teléfono, o una bomba *inteligente*. Pero hay otras cuestiones, igual de trascendentes —como la conservación

de la biodiversidad, la explicación de la existencia humana en el mundo, la previsión a largo plazo de nuestra intervención en la Naturaleza, o la felicidad y el bienestar humanos— que la ciencia ha pasado por alto. Y, como veremos, si buscamos respuestas a estas interrogantes, tendremos que abrir el canon del conocimiento científico, a otros saberes y otras formas de conocer.

Para ello habría que indagar sobre el privilegio epistemológico que tiene la ciencia, que generalmente se da por sobreentendido. Como explica Feyerabend (1985), no hay argumentos científicos para demostrar que la ciencia es preferible a otras cosmovisiones y tradiciones epistémicas. Esto es porque no podemos medir las alternativas a la ciencia con patrones científicos. Asumir plenamente estas preguntas nos llevan, de forma irremediable, a cuestionar y someter a examen estos mismos patrones científicos.

Esto lo explica Humberto Maturana (1996) también. Las explicaciones científicas están validadas por una comunidad de observadores, que comparten premisas y axiomas —una comunidad epistémica, en términos de Luis Villoro (1982)— y por tanto conclusiones. La ciencia no *necesita* de una realidad objetiva e independiente para existir y reproducirse, sino sólo una sociedad que valide su forma de conocimiento. De esta forma, la ciencia no es una vía para revelar la verdad de una realidad externa, sino una forma de producir aseveraciones coherentes —para una comunidad epistémica— dentro de una limitante, que es la que constituye al ser humano como observador.

El privilegio epistémico que se le concede a la ciencia debe ser cuestionado. Éste explica Feyerabend (1984), no se explica en términos epistemológicos, es decir por el resultado de una investigación concienzuda o por una argumentación adecuada, sino por presiones políticas, institucionales y militares. Generalmente se dice que las tradiciones no científicas tuvieron su oportunidad y fueron derrotadas por el racionalismo y la ciencia. Sin embargo, así no ha sucedido. Los remedios de la medicina india —que muchos médicos todavía utilizaban en el siglo XIX— fueron eliminados no por haberse comprobado inútiles o peligrosos, sino porque los indios carecieron del poder político y financiero que las farmacéuticas occidentales sí tuvieron. Ningún científico ha logrado demostrar que la ciencia es mejor que la brujería. “¿Quién realmente ha investigado que las danzas de la lluvia no funcionen?” (Feyerabend, 1985; 64).

Un médico se molestaría si se le preguntan los detalles de una operación quirúrgica a un curandero; pero si es al revés no hay problema. Así, continúa Feyerabend (1985), se consideró normal cuando en 1975 un grupo de 186 científicos —incluyendo 18 premios Nobel— publicaron una declaración en contra de la astrología, considerándola como creencia y mito, y carente de interés epistémico. Como explica el autor, muchos de estos científicos cuestionados posteriormente, aceptaron no conocer sobre el tema de la astrología y sus hallazgos. La ciencia ha sobrepasado su ámbito de influencia y se le da legitimidad para hablar sobre casi cualquier cosa. La balanza epistémica está predefinida en favor de la ciencia, y por tanto los hechos, teorías y leyes que *encuentra* también están predeterminados.

Hoy en día, detalla Feyerabend (1985), se ha demostrado científicamente que la actividad solar, por ejemplo, influye de manera importante en la vida del planeta, así como la posición de los planetas en los enlaces químicos. Existe también una correspondencia entre las fases de la luna y el comportamiento de los tubérculos, por ejemplo, aun cuando éstos se mantienen a temperatura, presión, humedad y luz constantes.

No se trata de entrar en detalles sobre la astrología. Pero es evidente que hay muchas cosas que aún desconocemos y, sobre esto también se le da el privilegio de opinión a los científicos. La elección por la ciencia, entonces, se basa en una cuestión de preferencias culturales y no de argumentos. Esta excelencia de la ciencia sólo puede demostrarse de forma circular, es decir, suponiendo parte de lo que debería demostrarse (Feyerabend, 1975).

Esto nos hace recordar la situación con el pensamiento racional que expusimos en la sección anterior. La razón, pretendidamente ubicada como una forma de conocimiento más elevado, carece de argumentos racionales que le confirmen ese lugar. De igual forma, la ciencia, aceptada como una forma de saber más acabada y verdadera, carece de argumentos científicos que le hagan meritorio dicho privilegio epistemológico.

Pero esto no le ha impedido establecerse en el imaginario occidental como un saber de mayor envergadura. Para evidenciarlo basta hacer un sencillo experimento: decir a cualquier persona «léi un estudio científico que demuestra que...», y se puede agregar casi cualquier cosa, para que el interlocutor lo acepte sin cuestionar.

Otro de los grandes mitos que ha logrado establecer el pensamiento científico, es la pretendida neutralidad del científico y de la ciencia. Esto, como vimos en el capítulo anterior, no se puede sostener en términos epistemológicos. Pero, como detalla Santos (2000, 2009), la ciencia tiene poder para definir situaciones que sobrepasan el conocimiento que de ellas se tiene; así ha podido imponer el prejuicio de pretender no tener ningún prejuicio.

Esto le ha permitido declararse *libre de valores* y de juicio morales. Como su interés es el conocimiento del mundo mismo, supone tener una mirada de la realidad imparcial. El científico moderno se ve a sí mismo como el espectador ideal, es decir, supone estar en el punto de vista privilegiado para observar la realidad, que se despliega ante su mirada. Pero, como el observador en últimas co-crea la realidad que observa, el supuesto de imparcialidad epistemológica que se auto-otorga la ciencia, es en realidad la confusión de la ilusión de la realidad, por la realidad de la realidad (Santos, 2000).

El carácter desinteresado de la ciencia es un mito, explica Villoro (1982), como todo conocimiento, obedece a un deseo y por tanto responde a intereses concretos. Esto lo retoma también Santos (2009), quien señala que los presupuestos metafísicos, creencias y valores no están antes ni después de la explicación científica, sino que son parte integrante de esa misma explicación.

Como veremos ahora, la ciencia como institución, responde de manera evidente a lo que es conveniente para las estructuras establecidas en el poder. No sólo desde quién

financia la investigación, sino también como paradigma epistémico que responde a la lógica del poder imperante en ese momento histórico.

Este sistema científico emergió como una fuerza liberadora de los poderes establecidos en su momento, como expusimos, pero en su desarrollo se fue aliando y fue siendo cooptado por el proyecto moderno y patriarcal en su búsqueda de subyugar a la Naturaleza y lo femenino (Pigem, 1994). Quedó atrás, para la gran mayoría de los científicos, la motivación emancipadora de la ciencia, y se estableció más como una potente estructura de poder en sí misma. La ciencia moderna se convirtió así en capitalista y sexista también (Santos, 2000).

La ciencia, con su negativa de aceptar valores y fines éticos y morales, ha caído en enmascarar, bajo el disfraz de la objetividad, un compromiso con el orden social vigente, con el *statu quo* (Villoro, 1982). Como sucedió en la economía, esto es natural desde una perspectiva sistémica y política. Casi el 95% de la investigación científica en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, venía de cinco países del Norte: Reino Unido, Francia, las *Alemanias*, las *Italias* y los EEUU. Es comprensible que el conocimiento científico generado haya estado en sintonía con los intereses de estas potencias, y no con el ideal emancipador que le dio origen (Marañón-Pimentel, 2012a).

La investigación científica, guiada por la curiosidad, el deseo de saber y sin intereses económicos o políticos, se ha convertido en la excepción, y no la regla (Funtowicz y Strand, 2007b). La agenda de la investigación hoy en día está definida por las grandes corporaciones que necesitan de esos avances científicos para poder hacer más dinero. Así la investigación que financian, evidentemente, no está basada en la búsqueda de la verdad, sino en cómo hacer más dinero (Capra, 2014a). Esto es muy evidente en el estudio de la salud –financiado por las farmacéuticas– o en el estudio de la transformación energética –financiada por los ejércitos–.

David Michaels (2005) realiza un estudio de varios casos que detallan esto que explicamos. Narra cómo muchas compañías que producen químicos peligrosos –utilizados sobre todo en la agroindustria– contratan a sus investigadores para debatir y *reanalizar* los datos y estudios que muestran que sus productos son dañinos. Las conclusiones siempre suelen ser similares: la evidencia es ambigua, y no está justificada una acción regulatoria.

Es común, continúa, que las farmacéuticas destinen grandes cantidades de dinero para contar con la *evidencia científica* que demuestre que las drogas y productos que comercializan no tienen efectos colaterales y que son seguros. El *juego* con los datos estadísticos, o los eufemismos en la forma de redactar los informes, hacen que se pueda evitar casi cualquier relación entre las causas y los efectos de dichos fármacos. Los científicos, concluye, están al servicio de los intereses económicos, y no de la verdad como valor. La *verdad científica* que crean no tiene que ver en tanto a la búsqueda de verdad, sino a las ganancias de los grupos de poder financiadores.

Esta incidencia de las estructuras de poder dentro del estudio científico se da, tanto a partir de crear evidencia científica para sus productos, pero también para ocultar la

evidencia existente. Esto es a través de lo que se deja de financiar, como con el conocido *lobbying* que desarrollan estas grandes corporaciones con todos los gobiernos del mundo. Y lo cual lleva a los absurdos que vemos, cómo que grandes corporaciones –como Bayer o Monsanto– comercialicen abiertamente en Latinoamérica cientos de productos que están prohibidos en sus países de origen (Galeano, 1998).

Pero la ciencia no sólo se ha aliado con los intereses privados de las multinacionales. De una manera mucho más profunda y sutil, ésta ha generado un profundo vínculo con el Estado moderno. Funtowicz y Strand (2007a, 2007b) explican cómo con el desarrollo de la modernidad, se tejió un profundo vínculo entre la ciencia y la gobernanza del Estado moderno. La justificación de la política pública sería basada en el conocimiento de la ciencia –objetivo, válido y confiable–. Los estudios científicos vendrían a ser la base que legitimara la política de los gobiernos ante los problemas que enfrentaba. De esta forma se generó esta especie de simbiosis entre ciencia y estado, característico de las sociedades industriales (Feyerabend, 1985). La autoridad y el poder del Estado se asentaron en la ciencia (Strange, 1994).

Esto generó la vinculación de la que hablamos, el conocimiento científico entonces validaría y respaldaría las políticas y leyes necesarias para la gobernanza. Las decisiones en los Estados modernos son tomadas por políticos profesionales en consulta con científicos especializados, quienes deciden qué es conveniente y qué no para la sociedad, y así lo plasman en los marcos jurídicos que deben ser acatados por todos los ciudadanos (Morales, 2004, 2011).

El Estado, por tanto, ha apoyado las instituciones científicas y les ha ayudado a adquirir su posición hegemónica como productoras oficiales del conocimiento. De manera que ambas instituciones han coevolucionado desde Hobbes y Descartes hasta nuestros días (Funtowicz y Strand, 2007b). Quien comanda detrás de todo esto es la racionalidad moderna de la que venimos hablando. Es por ello que la legitimación es mutua. Ambas son parte del mismo proyecto occidental, patriarcal y colonial. Y es por esto que señalar y reconocer la incompletitud y las fallas de la ciencia, se convierte en sí mismo en un atentado contra la legitimación del Estado moderno, y los argumentos son rápidamente descartados como acientíficos y por tanto menos valiosos.

A inicios del siglo XIX la ciencia ya era considerada una instancia epistémica y moral suprema, explica Santos (2000), la separación entre el poder religioso y el estatal se consiguió durante la modernidad. Pero esto sólo se pudo dar gracias al nuevo vínculo del poder secular con la ciencia como la nueva religión (Feyerabend, 1985). Es por ello que esta participación de los científicos en las democracias actuales nos recuerda a las funciones que, en otros tiempos y sociedades, ejercían los sacerdotes y chamanes dentro de los gobiernos a los que pertenecían (Ravetz, 2004).

Esta separación que se hizo entre estado e iglesia, debe por tanto completarse con la separación entre estado y ciencia (Feyerabend, 1982, 1985) –que funciona como una forma de religión moderna–. No hacerlo significa seguir ahondando en el proceso de dependencia de las personas hacia las instituciones que las gobiernan. Un conocimiento

establecido como el más valioso –y que le es inaccesible al ciudadano de a pie– le impone lo que debe aprender en la escuela, las reglas que debe seguir, lo que debe o no consumir, etc.

Con el paso del tiempo, la ciencia se convirtió así en el conocimiento hegemónico, validado tanto por el Estado, como por toda la sociedad occidental. Los enormes logros tecnológicos reforzaron esta idea de conocimiento omnipotente (Riechmann, 2004) y profundizaron así el vínculo entre la modernidad y la ciencia. Esta situación ha llegado a tal punto, que el conocimiento científico ha dejado de dialogar con otras formas de conocimiento y otras formas de interpretar la realidad. Pero, no sólo. Con el vendaval colonial de la cultura occidental y su imposición en el mundo entero, esto nos ha llevado a un epistemicidio sin precedentes.

La ciencia, explica Panikkar (2002), incorpora el mito moderno universalista. De aquí que, al ser ésta el conocimiento por excelencia, debiera universalizarse. Ante esto, la interculturalidad y la aportación de las diferentes tradiciones de conocimiento dejan de tener valor. Supuestamente porque sus propuestas y epistemologías son menos adecuadas, y menos apegadas a la verdad del mundo, que las de la ciencia. Se olvida pues que desde otras culturas no se entiende esto como una competencia por ver quién tiene más *verdad* que los demás, sino como que cada quien tiene acceso a distintas partes de la realidad. No para todas las sociedades la vida es una competencia.

La imposición del proyecto civilizatorio occidental en el mundo, con la ciencia como fundamente epistémico, ha descalificado y despreciado todo conocimiento no validado por su propia visión del mundo (Carrillo, 2006). Así, las tradiciones culturales y epistémicas con las que se fue encontrando fueron calificadas como mitos y creencias, y han ido desapareciendo ante la hegemonía de la ciencia, y de las presiones –políticas, educativas, institucionales y militares– que este proyecto conlleva (Feyerabend, 1982).

De esta forma, otras formas de conocimiento se invisibilizaron. La meditación, con la que el Oriente budista y taoísta buscan alcanzar la revelación y la trascendencia, se calificó como un mito insólito y extraño. Se consideró como un ejercicio carente de utilidad, que no aportaba al proyecto racional y eficientista de la modernidad (Max-Neef, 2005b). No se trata de si vemos estas otras costumbres como curiosas o extrañas, sino que, en la práctica, esas otras tradiciones han sido desplazadas por un conocimiento que se pretende el verdadero y universal.

La ciencia es solamente un paradigma de conocimiento particular, excelente en muchos ámbitos, pero que ha causado una destrucción del universo simbólico de otras culturas como nunca se había visto en la historia (Panikkar, 2002). Finalmente, la tradición epistémica de una sociedad muere cuando muere la cultura y la lengua de cada pueblo. Bajo la bandera de la ciencia y su expansión por el mundo, hemos venido perdiendo a pasos agigantados la diversidad cultural, que podría dar alternativas, nuevas visiones y enfoques, ante las profundas crisis que atravesamos globalmente.

Ciencias sociales

Y ante esta situación, las ciencias sociales, que deberían de dar razón sobre estos fenómenos, se han visto rebasadas por la complejidad a la que se enfrentan. Esto se debe a que –deslumbradas por los avances teóricos y tecnológicos de las ciencias naturales– la mayoría de las ciencias sociales en su origen buscaron acercarse a las certezas de la ciencia newtoniana, buscando incorporar sus modelos lineales, deterministas y matemáticos (Wallerstein, 2007). Esto, en el esfuerzo de encontrar los modelos universalistas que a las ciencias exactas tanto éxito le habían traído (Giddens, 1986).

El mismo autor nos explica cómo Augusto Comte –considerado uno de los fundadores del positivismo a principios del siglo XIX– decía que todas las ciencias debían tener como objetivo el descubrir las leyes universales gobernantes. Si lográramos descubrir las leyes que gobiernan nuestras sociedades, se podría moldear y controlar el destino de los grupos humanos, así como la física lo lograba con la Naturaleza. Por su parte, Emile Durkheim –uno de los fundadores de la sociología en el siglo XVIII– decía que el estudio de los hechos sociales se podría aproximar con la misma objetividad que los hechos de las ciencias naturales. Es decir, que al igual que fue posible descubrir las leyes de la naturaleza, se podrían descubrir las leyes de la sociedad (Santos, 2000, 2009).

Esta aproximación de las ciencias sociales a las naturales la podemos encontrar en otros lados, como en la psicología de Wundt o el conductismo de Skinner, en la antropología evolucionista de Spencer, y, por supuesto –como vimos– en la economía neoclásica. Este esfuerzo se deriva del enorme éxito que tuvo la física en su dominio y entendimiento del universo. Esto derivó en que los ilustrados buscaran soluciones, desde un enfoque newtoniano, a los asuntos sociales; idea que se convertiría en uno de los soportes del programa de la Ilustración” (Wilson, 1998).

Sin embargo, en este esfuerzo por estudiar los fenómenos sociales como si fueran naturales, se debió reducir los hechos a sus dimensiones externas –observables, medibles y cuantificables–. Con ello, las ciencias sociales del siglo XIX perdieron la oportunidad de andar su propio camino. Como explica Santos (2009), los suicidios en Europa, por ejemplo, se buscaron explicar no por los motivos y las cartas dejadas por quienes se quitaban la vida, sino en la búsqueda de regularidades como el sexo, estado civil, religión, ingreso, etc.

Pasadas las décadas –continúa el autor– esto nos ha traído a la crisis que atraviesan las ciencias sociales; las cuales, absortas en la modernidad occidental, no son capaces de mirar la espiritualidad, la felicidad, la trascendencia, la plenitud, etc. Ante la crisis existencial que atraviesa esta sociedad moderna nos urge una epistemología que pueda dar cuenta de estas cosas.

Pero esta crisis no es sólo de las ciencias sociales, como explica Santos (2009), sino de toda la racionalidad moderna que le subyace y su mirada e interpretación del mundo. Si seguimos utilizando las ciencias sociales de la misma forma seguirán siendo parte del problema y no de la solución. Por ello debemos trabajarlas epistemológicamente para que puedan aportar cuestiones clave y puedan convertirse en parte de la solución.

Límites de la ciencia

Ante todo lo dicho, tanto de las ciencias sociales, como de las naturales, como de la racionalidad científica en general, no está de más en insistir en la amplia y diversa parte positiva que este conocimiento científico nos ha traído. La motivación de la ciencia en su búsqueda de comprender la realidad del mundo es noble, la respetamos y compartimos. Los avances y el progreso que ha tenido en tan diversas áreas nos ha permitido obtener un pedazo de la realidad, que ha sido muy útil para lo bueno y para lo malo.

La ciencia nos ha abierto una amplia ventana de posibilidades de intervención en la realidad. Así nos ha dado la posibilidad de volar en un avión, escribir una tesis en una computadora, llegar a la Luna, o fabricar armas químicas –que sólo destruyen la vida, pero no la infraestructura material–. Después de siglos de una lógica de dominio y de control sobre la naturaleza de las cosas, hemos llegado a donde hemos llegado.

Esta forma de conocimiento ha generado una capacidad enorme de actuación sobre el mundo, pero una deficiente capacidad de prever y controlar las consecuencias de esa intervención, como veremos. Esta inteligencia separa y rompe la complejidad del mundo, unidimensionaliza lo multidimensional, y con ello se atrofia nuestra capacidad de comprensión (Morin, 1999b), pero no así el potencial de manipulación. Esta incompreensión de lo general y lo relacional de la ciencia es la que le imposibilita abordar de manera adecuada los problemas globales e interrelacionados que enfrentamos. Muchos de los cuales son consecuencia de la intervención en el mundo que ha perpetrado esta racionalidad.

Con esta concepción de conocer a través de dominar, el universalismo europeo científico giró desde un inicio en torno a la certeza (Wallerstein, 2007). Por supuesto que este tipo de conocimiento iba a dar prioridad a la capacidad de controlar y manipular, de manera certera, su intervención en la realidad. Sin embargo, esta certeza vino desapareciendo del dominio de la ciencia durante el siglo XX, desde lo más simple y sencillo, hasta lo más complejo y complicado. Bateson (1979) explica a detalle porqué cuanto más precisos son los métodos de laboratorio y de medición, más impredecibles e incontrolables se vuelven los sucesos.

Es lógico pensar que entre mayor precisión tengamos en la medición, más difícil será ser exactos, como si quisiéramos tener exactamente un litro de agua y lo midiéramos con aparatos sumamente precisos. Pero esta misma situación se observa, aun si esta precisión puede ser lograda. A un vidrio, por ejemplo, 100% homogéneo y con superficie finamente pulida, se le arroja una piedra –con masa, forma, velocidad, etc. sumamente controlados también–. Ante esto esperaríamos que, entre mayor control sobre las condiciones previas, más fácil será predecir lo que pasará después. Pero en realidad resulta lo contrario. Entre más exacto y perfecto sean todas las condiciones, más difícil es predecir qué sucederá. Esto se observa en otros muchos experimentos (Bateson, 1979), como el de intentar predecir dónde empezará a hervir el agua en una superficie perfectamente lisa, homogénea y donde se controla precisamente la cantidad de calor, el lugar donde se aplica, etc.

En las últimas décadas se ha ido evidenciando la presencia de la incertidumbre, y donde se hace más evidente es en la problemática medioambiental (Funtowicz y Strand, 2007a). Algunos científicos han venido descubriendo que el afán de certeza de la ciencia es un espejismo —así lo vemos desde el teorema de Gödel hasta la física cuántica—, el mundo objetivo y controlable que la modernidad soñaba se ha quedado sin sustento (Pigem, 2009).

El problema, como explican Funtowicz y Ravetz (1990) es que se ha confundido —por el mismo deseo controlador— la incertidumbre con información científica de baja calidad. Esto es incorrecto, la incertidumbre es parte de la naturaleza. Por tanto, una información de alta calidad científica no requiere la eliminación de la incertidumbre, sino el manejo adecuado de la misma. Para Naredo (2006) este reconocimiento y esta apertura a la falta de certeza, no tiene que porqué ser absoluto. Es decir, aceptar la incertidumbre inherente de la realidad no quita que podamos precisar —con una incertidumbre razonable— el nivel de agotamiento de un acuífero, la superficie de suelo erosionada o la posición de un planeta en determinado momento.

No es que se asuma aquí que como la incertidumbre es una condición de la realidad —o de nuestra lectura de la misma, mejor dicho— se deba de dejar de hacer el esfuerzo teórico por comprender la naturaleza de las cosas con una precisión admisible. Esta medida de incertidumbre tolerable es distinta en cada caso: si para calcular y controlar la reacción entre partículas subatómicas, o si para medir la distancia entre una planta y otra en un huerto agroecológico—. No se trata de reconocer pues la incertidumbre irremediable, pero sí de asumir que la certeza absoluta no es posible.

Si la ciencia ha perdido su capacidad predictiva y la certeza de su intervención, como explica Leff (1998), si se ha derrumbado la posibilidad de construir un mundo planeado sobre la racionalidad científica, entonces debemos prepararnos para ello. La educación debe no sólo preparar a los jóvenes para aceptar la incertidumbre, sino, sobre todo, debe promover mentalidades capaces de comprender las complejas interrelaciones entre los sistemas que constituyen sus mundos de vida. Se trata de construir lo inédito.

La cuestión, de nueva cuenta, es que esta lógica no es el que domina en las instituciones científicas y académicas. Para la cosmovisión occidental, todo nuevo conocimiento científico es siempre para mejor, es un avance intrínsecamente bueno (Carrillo, 2006). Esta preconcepción es la que funda la fe generalizada en la ciencia. De acuerdo con la imagen que se tiene de la ciencia, lo que todavía no es predecible y controlable, lo será con mayor conocimiento y habilidad para medir y controlar las variables ahora no controladas. Esto, como explica Bateson (1979), es un error tanto en la práctica como en principio.

Sobre este mito se asienta también la economía hegemónica, que refiere que el avance tecnológico podrá hacer frente al sistémico daño que genera el proceso económico y productivo (Georgescu-Roegen, 2007). Así podrá resolver cualquier crisis que se presente entre los humanos y la *oferta* de energías y materiales procedentes de la Naturaleza.

Por un lado, debemos señalar que este juicio no es una conclusión científica o filosófica, es más bien una esperanza. Por el otro, como explica Riechmann (2004), esta confianza en que la tecnociencia lo resolverá todo obstruye la percepción de los graves riesgos a los que se está metiendo la especie humana. Es una irresponsabilidad abismal, concluye, transferir a nuestros hijos los graves problemas que estamos creando, sobre todo porque no tenemos ni la más remota idea de cómo resolverlos y gestionarlos –desde los residuos nucleares hasta el calentamiento global–.

La ciencia ganó en rigor los últimos 50 años, lo que perdió en capacidad de autorregulación, explica Santos (2009). La autonomía de la ciencia se colapsó ante la industrialización global y pasó a ser una institución del sistema moderno y capitalista. En este proceso es que se afianza la ruptura entre la búsqueda de comprensión del mundo y la de manipulación del mismo.

Esto generó una capacidad enorme de actuación, pero no desarrolló una correspondiente capacidad de previsión de las consecuencias de esa actuación científica. Esto derivó en que los análisis sobre la previsión de las consecuencias de la acción científica se consideraran menos científicos que la intervención científica en sí misma (Santos, 2000). Esta falta de control –continúa el autor– significa que las consecuencias de la intervención tengan consecuencias intencionadas, pero también una multiplicidad imprevisible de secuelas, en las que su control y prevención es sumamente precario.

A esta asimetría se le pueden hacer dos posibles lecturas. Una, que la capacidad de prever las consecuencias es deficiente en relación a la capacidad de acción. La segunda es que la capacidad de acción es excesiva en tanto a la capacidad de previsión de las consecuencias. La interpretación de ambas es muy distinta. La primera pide más conocimiento científico para resolver la cuestión. La segunda cuestiona la noción de progreso científico (Santos, 2000).

Ambas lecturas pueden ser argumentables y debatibles sin duda. Pero hay situaciones en las que el debate se debería resolver, al menos bajo una argumentación ética y estratégica a mediano plazo. Esto es cuando las incertidumbres son muy grandes, cuando lo que está en riesgo es demasiado o cuando se presentan conflictos de interés –donde muchas veces los mismos científicos representan a los grupos de poder–. En estos casos no se puede defender el modelo científico que asume que mayor investigación y avance científico resolverá los problemas (Funtowicz y Strand, 2007).

Esta falta de importancia en la previsión y control de las consecuencias de la actividad científica sobre la realidad se refleja en que no exista un premio Nobel por *seguridad* o algo similar (Ravetz, 2004). La precaución no ha sido asumida como un criterio de excelencia dentro de la ciencia y la academia.

Ahora que la ciencia se enfrenta a los asuntos de sustentabilidad y los problemas ambientales y globales, se hace evidente su incapacidad de abordarlos y resolverlos, y por tanto la incompletitud de su paradigma, pretendidamente universal. Funtowicz y Marchi (2000) explican cómo es que las problemáticas cruciales de nuestra época no son resolubles mediante la ciencia. Sus juicios de verdad tienen implicaciones importantes

sobre la calidad de vida de la ciudadanía, y por tanto sus criterios y opiniones deben ser tomados en cuenta, aun cuando no sean una voz científica validada.

Estas voces que hacen notar que en la mayoría de las ocasiones no sabemos qué tipo de sorpresas podrían traer las nuevas tecnologías –desde los transgénicos, la biotecnología, la bioingeniería, etc.–, pero sus argumentos son tomados como acientíficos y no compatibles con el principio de precaución (Funtowicz y Strand, 2007b). Este principio –adoptado por el Consejo Europeo en el 2000, en Niza– dice que, ante productos o tecnologías en las que hay un riesgo de daños graves o irreversibles, la falta de certeza científica absoluta no puede ser argumento para tomar medidas precautorias. Sobre todo, cuando se trate de cuestiones sobre salud pública o el medio ambiente.

Esta «certeza científica absoluta» se refiere a que se cuente con un nivel de confianza estadístico superior al 95%. En muchos casos se cuenta con evidencia, pero la falta de investigación, de recursos para hacerla y del propio conocimiento científico hacen que no se cuente con la suficiente *evidencia* (Funtowicz y Strand, 2007a). De igual forma están todos los *estudios científicos* destinados a resaltar y subrayar la falta de evidencia científica –como los de las farmacéuticas, de los que ya hablamos– financiados por las grandes corporaciones movidas por la competencia, el lucro y la ganancia.

Ante este debate sobre la certeza científica, el principio de precaución se ha vuelto inoperante. Si se aplicara bien, como dice Martínez-Alier (2000), en vez de ser el principio del avestruz que ahora es –que esconde la cabeza para no enterarse–, sería el que actúa y previene de manera responsable ante la incertidumbre y la problemática que estamos heredando a las siguientes generaciones. Es por ello que, como ya decía Einstein (2000; 134) hace más de medio siglo,

“tendremos que guardarnos muy bien de otorgar excesiva validez a la ciencia y a los métodos científicos cuando están en juego problemas humanos. Y no habrá que suponer que los expertos son los únicos que tienen derecho a expresar sus criterios sobre problemas que afectan a la organización de la sociedad.”

Es así que Funtowicz y Ravetz (2000, 2003) hacen la propuesta de una *ciencia posnormal*, que aparece cuando las incertidumbres son muy grandes –ya sean epistemológicas o éticas– o cuando lo que está en riesgo representa conflicto entre personas o sociedades. Se le denomina *posnormal* para hacer notar que los ejercicios de resolución de estos problemas que en la ciencia normal –en el sentido de Kuhn (1962)– fueron tan exitosos, ya no son apropiados para la solución de nuestros problemas globales, ambientales y sociales.

El mismo Edward O. Wilson (1998; 53), defensor absoluto de la ciencia, hace el llamado de atención sobre el peligro de este dominio de la ciencia,

“Una sociedad guiada por la ciencia corre el riesgo de trastocar el orden natural de mundo que Dios o, si se prefiere, miles de millones de años de evolución, pusieron en su lugar apropiado. Si se da demasiada autoridad a la ciencia se corre el riesgo de convertirla en una propiedad autodestructiva [que] inflige destrucción

a sus creadores, incluidos los ingenuos genios en batas de laboratorio que predicen de forma arrogante una nueva era regida por la ciencia.”

La ciencia en una sociedad libre, como hace notar Feyerabend (1985), sería tratada como una forma más de conocimiento, o de credo si se prefiere, así como la astrología o la magia negra. Se podrá reconocer por supuesto sus avances y aportaciones, pero éstos tendrán que ser sometidos a este principio de precaución y a la validación –con argumentos científicos o no– de la propia gente a la que le implican las consecuencias de la actuación científica. Por ejemplo, la siembra de transgénicos, la utilización del *fracking*, el uso de agroquímicos, el uso de materiales altamente tóxicos –y su desecho a los ríos– comúnmente utilizados en la minería, etc. En estos casos, haya evidencia científica o no, la decisión debe estar en las personas a las que implican las consecuencias, y no en los laboratorios y las oficinas de las empresas que a miles de kilómetros hacen tremendas ganancias con su implementación.

La ciencia es potente y capaz, pero dentro de sus propios límites. Pero hay que reconocer que también es falible, la información que nos proporcione del mundo siempre será incompleta y mejorable (Riechmann, 2004). Sin embargo, como decía Poincaré (1905; 294), “de que ningún pintor haya podido hacer un retrato perfectamente idéntico al original, ¿podemos concluir que la mejor pintura es no pintar?”. Sin duda que no. No es ése el espíritu curioso de raíz de la ciencia, ni de la filosofía, ni de nadie que pretenda conocer el mundo. El problema no es que exista la ciencia, sino cómo existe (Leyva, 2013), como hemos intentado señalar en esta sección.

Sabemos que lo que la ciencia puede hacer –para bien y para mal– pero desconocemos si otras tradiciones epistemológicas podrían hacerlo igual o mejor (Feyerabend, 1982). Y ante la compleja situación a la que esta racionalidad científica nos ha traído, no podemos seguir esperando que de ella vengan las respuestas que van a solucionar esos problemas. Es conocida la frase de Einstein (1934) en la que recuerda los problemas no se pueden solucionar con el mismo pensamiento que les dio origen. Esto nos recuerda a lo mismo que hemos analizado ya sobre la economía y el desarrollo.

Crisis epistémica

Éstas son algunas de las situaciones que –para quien quiere ver– obligan a reconocer que nos encontramos ante la crisis epistemológica del conocimiento occidental y científico. La imposibilidad de abordar, comprender y resolver los problemas globales, se hace cada vez más evidente. De igual forma, esta incapacidad para predecir las consecuencias de la acción científica nos confronta con esta situación. Así,

“nuestros problemas sociales asumieron una dimensión epistemológica cuando la ciencia pasó a estar en el origen de los mismos. Los problemas no dejaron de ser sociales para pasar a ser epistemológicos. Son epistemológicos en la medida en que la ciencia moderna, no pudiendo resolverlos, dejó de pensarlos como problemas. De aquí surge la necesidad de una crítica de la epistemología

hegemónica y la necesidad de invenciones creíbles de nuevas formas de conocimiento.” (Santos, 2000; 132)

Dentro de este paradigma es de esperar que más conocimiento científico será lo que resuelva la situación. Pero como hemos visto, esta premisa no se sostiene, tal vez en principio, o tal vez en velocidad –ya que podría estar dándose el cambio, pero de manera demasiado lenta en relación a los problemas que va generando–. Hoy en día las cuestiones fundamentales son problemáticas para las que no tenemos soluciones dentro del paradigma de la modernidad y de la ciencia. El hecho de que esta situación ni siquiera se aborde o se hable en los debates internacionales se convierte en un problema fundamental adicional (Santos, 2000).

Esta crisis epistémica la observamos en el Informe Brundtland, que después de haber evidenciado la necesidad de un cambio, la propuesta que da es de un *más de lo mismo* a través del desarrollo sustentable. O en los intentos por comprender el comportamiento de los ecosistemas y del cambio climático a partir de visiones fragmentarias y disciplinarias –por más *interdisciplinariedad* que se proponga–. Así se evidencia en el intento de pensar la sustentabilidad como una mera relación entre la *oferta* de la Tierra –a través de sus recursos naturales– y la *demanda* de la humanidad para apropiarse de ellos, como hace la propuesta de la huella ecológica.

Así lo vimos también en la gestión de la crisis financiera de 2008, donde, a casi una década de haberse hecho patente –de nueva cuenta– la fragilidad del sistema financiero, la incapacidad de regularlo dentro de los marcos actuales, etc., no hubo ningún cambio estructural o de fondo. Todo se va solucionando con la misma medicina –que en últimas es parte importante del problema–, rescates bancarios, préstamos, deudas, crecimiento económico, etc. Otro caso, la insistencia en querer solucionar el problema ambiental economizando el medio ambiente y la vida. O el de la economía neoclásica que sigue utilizando como base para sus modelos y teorías, construcciones teóricas de hace más de dos siglos.

De igual forma la crisis se observa en nuestra tentativa de entendernos como seres humanos pensando que podemos *estudiarnos* –como individuos y como sociedad– de manera desapegada y objetiva. Esto a través de visiones dispersas, desvinculadas y fragmentadas, desde la medicina hasta la antropología, desde la economía hasta la espiritualidad. Estamos perdiendo una parte enorme de la realidad, por lo que no es de sorprender que estemos realmente comprendiendo muy poco lo que está sucediendo en nuestros días.

Estamos tan acostumbrados a la división del saber que apenas nos damos cuenta de la esquizofrenia cultural que representa, explica Panikkar (2002). Así no nos escandalizamos ante las escisiones como la de separar lo humano, lo material y lo divino; o la materia frente al espíritu, el cuerpo frente al alma, etc.

Por más conocimientos que consigamos desde este saber fragmentario, no vamos a poder comprender la complejidad y la interrelación intrínseca del mundo, de la realidad. Así, Nicolescu (1996) narra que si tuviéramos un supercomputador al que le pudiéramos

inyectar todos los conocimientos disciplinarios, lo podría saber todo, pero no comprendería nada. El usuario, por su parte, tendría acceso a cualquier dato, pero sería incapaz de hacer comprensible el significado del mismo, mucho menos podría realizar los vínculos entre la información –proceso necesario para poder aprehender el conocimiento–. Los conocimientos generados en el siglo XX por la ciencia, concluye, exceden, por mucho, todo el conocimiento acumulado en la historia. Sin embargo, sentimos que cada vez comprendemos menos las cuestiones trascendentales de la vida.

La desorganización ecosistémica que hemos infringido en el planeta y el progreso aumento entrópico de los procesos productivos nos empujan a buscar enfoques integradores para comprender mejor los fenómenos a los que nos enfrentamos, que por su complejidad desbordan los paradigmas científicos y del conocimiento hegemónico (Leff, 1998). Pero ante estas situaciones el saber hegemónico, la academia, la ciencia, se siguen resguardando en la esperanza del avance científico y tecnológico, y se aferran a este paradigma de conocimiento.

Esta situación nos recuerda nuevamente el chiste del borracho. El conocimiento hegemónico se encuentra buscando debajo de la farola de la ciencia y del paradigma moderno, lo que ya sabemos se encuentra en otro lado. Evidentemente no sabemos dónde está lo que buscamos –ni lo que buscamos en sí–, y esto, combinado con los intereses del poder y lo que ya hablamos, frena la búsqueda. Sin embargo, por difícil y complejo que pueda ser el camino hacia la comprensión de los problemas actuales, debemos intentarlo, so pena de imbecilidad cognitiva (Morin, 1993).

Lo primero a reconocer es que el principal obstáculo intelectual para encontrar esta comprensión y ese conocimiento, es en sí mismo esta misma forma de saber y conocer, científico, occidental, moderno y patriarcal. Los problemas a los que esta tradición epistémica nos ha traído no podrán ser abordados utilizando esta misma forma de conocimiento. Por ello es necesario abandonar las propuestas que en otro momento solucionaban las viejas crisis, para elaborar y fabricar soluciones novedosas (Morin, 1990).

Vista de otra manera, la misma imposibilidad de abordar cabalmente estas problemáticas representa una invitación que nos permite pensar en una transición paradigmática. Para Santos (2002) el hecho de que no haya soluciones modernas para los problemas modernos constituye, el comienzo del cambio. El panorama seguramente es similar al que enfrentaron Descartes, Galileo, Bacon, Newton, Kant y todos los ilustrados que con sus aportaciones permitieron una transición paradigmática.

En su momento el conocimiento estaba basado en un pensamiento medieval, basado en la religión y la monarquía, sus propuestas fueron una liberación a todo esto. Así hoy, gracias a todos los avances de este conocimiento, y los problemas que ha generado, el paradigma moderno se agota. Ahora son sus bases epistémicas esos textos antiguos que debemos cuestionar, criticar y trascender. Ya les tocará a las siguientes generaciones hacer lo mismo con las propuestas que de todo esto podamos realizar y postular.

Esta crisis paradigmática lleva a pensar que se aproxima este cambio. Sin embargo, ya desde los años 70 varios intelectuales vienen hablando de esta *inminente* transformación,

pero al menos en estas cuatro décadas no se ha dado. Las “fallas, las fisuras, se multiplican en ese paradigma, pero siempre se mantiene” (Morin, 1990; 82). Es por ello que consideramos que debe haber algo más profundo, y debemos explorarlo.

Aun con ello, consideramos, el cambio se dará, para bien o para mal. Lo que pasa es que estamos acostumbrados a evaluar y analizar los procesos históricos en períodos de tiempo muy cortos. Como dijimos, los cambios paradigmáticos y culturales no se llevan a cabo en unas décadas. En ocasiones, como con la modernidad, el cambio y consolidación puede tomar siglos. Por ello, sin saber a bien cuánto durará este cambio, estamos convencidos, junto con Santos (2009) que vivimos una época del fin de un ciclo de hegemonía basado en un cierto orden científico.

La crítica realizada en este capítulo nos permite evidenciar cómo la ciencia moderna, otrora vista como la solución de todos los problemas de las sociedades, acabó convirtiéndose ella misma en parte fundamental de estas problemáticas. Sus avances nos plantean problemas ambientales, éticos, filosóficos, jurídicos y técnicos, que ella misma no puede abordar y solucionar. Marcando con ello el principio del final de su hegemonía. Ya nada nos obliga a dejarnos intimidar por el terrorismo de quienes identifican la ciencia con la verdad, explica Rist (2002). Ésta es una producción social que irá variando con el tiempo, pero no puede adjudicarse una infalibilidad epistémica.

En este cambio y al abrir el canon del conocimiento aceptado y validado, como explica Ravetz (2004), es posible que se pierda parte del rigor del saber científico, y que cualquier charlatán o demagogo se proclame científico. De hecho, esto ya sucede. Las *pseudociencias* y sus estudios –que bien se adaptan y hacen el juego a las estructuras de poder– han llegado a las comunidades y pueblos rurales y campesinos, engañando a la gente con un discurso cientificista, como señalan las y los compañeros zapatistas (EZLN, 2016). Pero esto es parte intrínseca del cambio que se está dando. Sin éste, la ciencia, con su inercia y potencia se verá en sí misma comprometida y corrompida, concluye Ravetz.

Lo que aquí criticamos, junto con Panikkar (2002), no es la genialidad de la ciencia, sino su pretensión de universalidad, de neutralidad y el privilegio epistemológico que se le concede, como única forma de conocer la verdad sobre el mundo. Es por ello que, lo que está en juego, no es la validez epistemológica de la ciencia, sino su validez exclusiva (Santos, Nunes y Meneses, 2007).

Para reinventar la emancipación social, indispensable en estas épocas –continúan los autores– debemos reemplazar la monocultura del pensamiento científico por una ecología de saberes. Una donde podamos ejercer un diálogo no-relativista entre saberes, desde condiciones de igualdad de oportunidades. Si aspiramos a construir una sociedad más justa, más democrática y sustentable, debemos ser capaces de descolonizar el poder y el conocimiento que implican este paradigma epistémico hegemónico y su institucionalización como ciencia moderna.

En un ejercicio como el propuesto, la ciencia sería vista como lo que es, una explicación de la praxis de vivir del observador a partir de un cierto lenguaje. Con lo que la ciencia, más que una explicación objetiva de un mundo independiente, es más bien

narrativa y poesía (Maturana, 1996). En un contexto de apertura epistemológica, como el que necesitamos, la ciencia sería un discurso más dentro de los saberes existentes. Una interpretación legítima, válida y necesaria, sin duda. Pero no única.

En 1750, la Academia de Dijon lanzó un concurso para responder a la siguiente pregunta: «¿el progreso de las ciencias y las artes contribuirá a purificar o a corromper nuestras costumbres?» A ésta, Jean-Jacques Rousseau, a quien se le dio el primer lugar, contestaba con otras preguntas igual de elementales (citado en Santos, 2000; 64):

“¿Hay alguna relación entre la ciencia y la virtud? ¿Hay alguna razón de peso para sustituir el conocimiento vulgar que tenemos de la naturaleza y de la vida y que compartimos con las mujeres y los hombres de nuestra sociedad por el conocimiento científico producido por pocos e inaccesible a la mayoría? ¿Contribuirá la ciencia a disminuir el foso creciente entre lo que se es y lo que se aparenta ser, el saber decir y el saber hacer, entre la teoría y la práctica?”

Éstas, entre otras preguntas que Rousseau presenta, las responde de manera simple con un rotundo «no».

Hoy, más de dos siglos después, el mundo ha cambiado de manera significativa, pero nuestras preguntas sobre la ciencia siguen siendo esencialmente las mismas. Seguimos preguntándonos sobre la relación entre la ciencia y la virtud, sobre si su contribución es positiva o negativa para colaborar al enaltecimiento del espíritu humano, para su felicidad y su realización en plenitud. Es decir, ¿vale la pena lo que se gana con lo que se pierde? ¿Estamos seguros de saber lo que se gana y lo que se pierde? Creemos que son preguntas ingenuas, pero que los más eruditos filósofos de la ciencia y científicos siguen sin poder responder.

Estamos convencidos de que la ciencia ha sido pieza fundamental para llegar a los problemas globales que enfrentamos como civilización planetaria. También lo estamos de que ella misma es parte esencial de la solución –como veremos en el siguiente capítulo–. Ambas posturas no tienen por qué ser contradictorias. La situación más bien es un reflejo de la ambigüedad y la complejidad de nuestro tiempo (Santos, 2002).

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	Yomol A'tel Los buenos vivires y buenos haceres La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

3.4. Sobre la cosmogonía en crisis

El otro día hablando de las tretas
que la mente juega, es difícil de creer.
Y esto que te digo es otra de ellas,
la mente anda suelta, no se deja de mover.

Antes yo creía en el imperio de la cabeza,
no era yo, era la cabeza, quien dictaba, esa razón.
No hay razón de obedecer, si ni siquiera estoy en el cuerpo
que responde al nombre que otra mente inventó.

Otro día hablándome sin freno, diciendo tonterías
que ocupan el espacio y el tiempo del presente,
y como en una tabla de surf, me voy a un lado y al otro,
por más que intento, no me mantengo en él...

Hoy me doy cuenta del tiempo que he desperdiciado,
pensando en lo que eres y lo que no, en vez de sólo vivir
la experiencia de tu ser, que sólo existe en mi mente,
el día de la muerte, la percepción del otro cesará.

Es que, en realidad, ¿soy o estoy?

Es un juego muy tonto, del que no podemos salir,
si sabemos que nos queremos, pero no nos lo podemos decir.

Es que, en realidad, ¿soy o estoy?

Café Tacvba (2003)

¿Soy o estoy?

En esta sección intentaremos abordar, lo que en este análisis llegamos a percibir como lo más profundo de la problemática en esta crisis civilizatoria, el ego moderno patriarcal. Estamos seguros que hay muchos otros elementos que se nos están escapando, ya que, por supuesto, este análisis –como toda la generación de conocimiento y la creación de la realidad– está sujeto a los paradigmas, razones, emociones, valores y posturas éticas y políticas de quien escribe. Lo cual determina la realidad y, por supuesto, los juicios, conclusiones y análisis que hagamos.

Aquello que pasamos por alto, y que se nos escapa, tiene que ver con una limitante intelectual claro, pero también con el colonialismo epistémico incorporado, que, en últimas, reproducimos. Esto, como vimos, limita nuestra imaginación y nos constriñe a pensar los análisis o las alternativas, desde lo ya conocido, lo existente. Éste es uno de los retos más importantes que tiene nuestra generación, imaginar y senti-pensar, para después construir, lo inexistente.

Dicho esto, veamos qué intentamos significar por *ego moderno patriarcal*, al que —como hemos hecho— nos referiremos de distintas maneras para hacer notar que no es el concepto como tal lo que defendemos, sino la idea a la que intenta apuntar. De hecho, consideramos que sería más adecuado verlo como un desequilibrio entre las energías *yang* y *yin* del mundo.

Por supuesto que esta tarea, de querer realizar un análisis sobre la modernidad, sobre el ego y sobre el patriarcado, supera por mucho lo que en una tesis como ésta se podría alcanzar. Pero, así como defendemos que el pensamiento moderno y científico —que separa una parte de la realidad y va a profundidad sobre ella— no es la única forma válida de crear conocimiento, creemos que aún ante la imposibilidad de no agotar el análisis, éste puede, y debe, ser hecho. Así lo hemos realizado en las secciones anteriores, y gracias a ello hemos podido abarcar la diversidad de temas de los que hemos hablado. Esto, desde una investigación científica y académica tradicional difícilmente hubiera tenido cabida, al no cumplir con los dogmas y cánones de la investigación rigurosa —científica y académicamente hablando—.

Sin más introducción, comencemos con la cosmogonía moderna, ya no como una forma de conocimiento, o un proyecto civilizatorio, o una forma de organizar la producción e intercambio en la sociedad, sino como una forma de ser en el mundo.

3.4.1. La cosmogonía moderna

Historia occidental

Las raíces de la modernidad se remontan a tiempos muy anteriores a la Ilustración. Éstas las podemos rastrear desde la tradición judeocristiana, hasta la filosofía griega y romana. Como explica detalladamente Pigem (1994), hay dos grandes hitos en esta odisea occidental, uno, el surgimiento del mundo clásico en la Grecia antigua –en los siglos VI y V a.C.– y el segundo, el inicio como tal de lo que conocemos como modernidad, durante la expansión europea del siglo XVI. Hagamos un muy breve recuento de este camino.

El mundo clásico que surge en Grecia, con personajes como Pitágoras, Heráclito o Parménides, marca el paso de un *mundo mítico* –basado en los mitos y las narraciones como forma de conocer– a un *mundo racional*. A ellos le siguieron Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes dieron forma a la filosofía y cosmovisión occidental. De ahí brotaron las semillas de la democracia, de la igualdad ante la ley, de la libertad frente a la tradición, la matematización del mundo, la creación del individuo y la racionalidad.

Por otro lado, está la raíz de la tradición judeocristiana, que compartía con la tradición griega el antropocentrismo y la idea de conocer a través de dominar (Giraldo, 2014). Como vimos, esto se refleja desde el Génesis –escrito entre los siglos IX y V a.C.–, poco antes de que se gestara el pensamiento clásico griego. Los aportes de esta tradición a la modernidad continuarían durante muchos siglos con personas como Agustín de Hipona –san Agustín–, Tomás de Aquino –santo Tomás– o Lutero.

Es Tomás de Aquino quien incorpora al cristianismo, durante el siglo XIII, la tradición aristotélica, integrando ambas concepciones y sentando ya las bases para lo que sería el racionalismo moderno. Desde su visión, el alma es por definición racional, por lo que la forma suprema de conocimiento sería efectivamente la razón. Esta idea –como vimos– llega un par de siglos después a Descartes, dando pie al segundo hito del que habla Pigem (1994), y detonando los inicios de la modernidad, históricamente hablando.

No pretendemos defender un momento de inicio de la modernidad, el ejercicio sería tan ocioso como inútil, y en nada cambiaría el análisis que pretendemos. Sin embargo, es de señalar, como hace Giraldo (2014), que la teoría crítica europea –con Marx, Rousseau o Habermas– ubican su inicio con la Reforma protestante inaugurada por Lutero ya entrado el siglo XVI. Mientras que los latinoamericanos –como Dussel, Quijano o Mignolo– la ubican con la conquista de América a finales del siglo XV. La lógica de por qué cada grupo toma una u otra postura es evidente. Finalmente, como hemos insistido, vemos, analizamos, y creamos, la realidad desde nuestro lugar en el mundo.

Sin embargo, se debe reconocer que hasta la conquista –o “descubrimiento”, según quien lo diga– de América, Europa estuvo subsumida como parte de la periferia del mundo musulmán. La colonia de la península ibérica –de unos ocho siglos– que dio origen al reino *al-Ándalus*, después Andalucía, así lo evidencian. El año de 1492 marcó el

hito, la expulsión de los musulmanes de Granada y la llegada a América, vendrían a cambiar el rumbo de la historia. Es por ello que Dussel (2007) ubica el inicio de la modernidad con la expansión española y portuguesa resultante de este cambio en las condiciones de poder estructurales. La segunda fase llegaría cuando Inglaterra reemplaza a España como potencia mundial, y la revolución industrial posiciona el capitalismo como sistema económico-productivo hegemónico.

Max-Neef (2005a) realiza un lúcido recorrido por algunas de las bifurcaciones en la historia de esta modernidad, coyunturas que –defiende– han marcado el rumbo de la navegación occidental. En su análisis se remonta a Francisco de Asís, del siglo XIII, quien todavía postulaba a la Naturaleza como Sujeto –*hermano sol, hermana luna, hermanos viento y fuego y agua*, decía–. Y para el siglo XV, Giovanni Pico della Mirándola defendía que la verdad era más bien *verdades múltiples*, así como expresaba la divinidad intrínseca del mundo y la Naturaleza.

Estas proposiciones, como hemos visto, fueron dejadas atrás en el transcurso de la modernidad. Fueron más poderosas las filosofías de Macchiavello y de Bacon. El primero publicaba en 1513 *El Príncipe* –que se convertiría en el referente de reyes y los centros de poder– y con sus trabajos estableció las bases de la ciencia política moderna. Después Francis Bacon abogaría por la verdad absoluta, la cual le sería arrancada a través de dominar y torturar a la Naturaleza. Por su parte Copérnico y Galileo sentarían las bases científicas y matemáticas para la posterior física clásica, y Descartes plantearía la metodología para la producción del conocimiento.

Para el año 1600, Giordano Bruno defendía que la Tierra es vida y tiene alma, desde su visión todo es vida, todo es Dios. Su visión, en la línea de Asís y Mirándola, para estos años, ya no tendría lugar de existir, lo que le llevó a arder en la hoguera de la Santa Inquisición. Su voz, junto con la de miles que sufrieron el mismo destino, se fue apagando. No así las de Descartes y Bacon, cuyas propuestas –en un inicio– resultaron menos antagónicas a las del poder establecido en aquel momento, la Iglesia católica.

Esto lo explica bien Susan Strange (1994). En la estructura del conocimiento medieval, la Iglesia dominaba y gestionaba el saber. La obsesión en la persecución de los herejes y las brujas respondía a su temor de tener competencia en el campo de la interpretación de la realidad. Su mayor rival era el islam y las religiones antiguas. Es por ello que en España –que venía saliendo de una colonia musulmana de ocho siglos– la Iglesia tuvo su comportamiento más violento y brutal, reprimiendo y eliminando a cualquier persona que postulara una versión alternativa de la realidad. Sin embargo, concluye la autora, paradójicamente, esto mismo fue lo que detonó su caída: la Ilustración.

Así, conforme ésta se fue consolidando, sus propuestas emancipadoras y revolucionarias se fueron haciendo más evidentes. El conocimiento moderno, con su forma de conocer objetiva y neutra, se contrapuso al monopolio de interpretación de la religión. En realidad, el origen de la modernidad es emancipador y libertario; para su época, claro. Hoy, más de cuatro siglos después, la situación es muy distinta.

En este proceso, ya encarrilados dentro de la cosmovisión y pensamiento moderno, Locke, Leibniz, Newton y Hume, vendrían a consolidar las bases de este paradigma, durante el siglo XVII. Para los dos siglos posteriores esta cosmogonía estaba ya inscrita en el imaginario occidental y podríamos plantearla como paradigma, el cual daría pie a los trabajos de Rousseau, Smith, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche y Weber, quienes darían forma y rumbo a esta odisea moderna y occidental.

Imposible es dar siquiera un atisbo de lo dicho y propuesto por todos estos autores, cuyo recuento deberíamos extender a personajes posteriores como Freud, James, Husserl, Heidegger o Derrida, y cientos más. Es de señalar, aunque no de extrañar, son todos hombres. Ya entraremos en ello en unos momentos. Baste por ahora recordar, como hace Max-Neef (2005a) en su recorrido histórico, que el mundo occidental, como sucedió, fue resultado de las bifurcaciones y coyunturas de su propia historia. No fueron las propuestas de Pico della Mirándola, Francisco de Asís y Giordano Bruno las que prevalecieron, sino el «más vale ser temido que amado» de Macchiavello, el de la verdad única de Bacon, y el del reduccionismo y la fragmentación de Descartes. No existe un plan maestro planeado por alguien, son las bifurcaciones y las coyunturas históricas las que nos han traído a donde hemos llegado.

Pero, como hemos señalado, el resultado de estas coyunturas no puede ser comprendido ni como algo fortuito, ni porque las propuestas vencedoras hayan sido de mayor valor epistémico. Sólo incorporando una lectura política, sobre las estructuras de poder dominantes, esta historia cobra sentido y coherencia.

Ahora bien, es importante señalar que esta tradición *europea occidental*, por un lado, no es homogénea, y por el otro nunca fue la única cosmovisión en Occidente, o en Europa, mejor dicho. Como dice Rengifo (2015a), ni siquiera la tribu andina es homogénea, no podemos pensar a la tribu europea occidental como si lo fuera. Guillermo Bonfil (1987) narra que en Europa también existía un “Occidente profundo”, que era diverso, esencialmente rural y con rasgos fuertemente comunitarios. Fue primero esta población –con una cosmovisión donde aún sobrevivían los mitos y ritos de veneración a la Naturaleza– la que fue conquistada por el “Occidente imaginario”, al que aquí nos venimos refiriendo, moderno, racional, urbano, industrial, dominador, etc. Con esta primera conquista de un tipo de Occidente, fue que comenzó la occidentalización del mundo. Como dice Carrillo (2006), podríamos plantear que Occidente comenzó por occidentalizarse a sí mismo.

Por tanto, cuando nos referimos a la cosmogonía moderna, occidental, eurocentrista, etc., no podemos hablar de una categoría única europea, ni mucho menos podríamos abarcar toda la historia cognoscitiva de este continente. Es decir, este paradigma no puede hacer referencia a todos los europeos, y mucho menos en todas las épocas. Sería un despropósito plantearlo como tal. Pero nos referimos a una tradición cultural, epistémica y cosmogónica particular, la cual se ha expandido e impuesto alrededor del mundo, como hemos explicado.

Boaventura de Sousa Santos (2000; 16) explica este fenómeno como un *localismo globalizado*, el cual debe ser comprendido de manera compleja, siendo siempre menos, y más, de lo que podemos plantear de él:

“es menos, porque la modernidad es entendida aquí como modernidad occidental. No se trata de un paradigma sociocultural global o universal, pero sí de un paradigma local que se globalizó con éxito, un localismo globalizado. Pero, por otro lado, la modernidad, en la concepción aquí adoptada, es más de lo que cabe en la definición que convencionalmente se tiene de ella. Las tradiciones y las dimensiones de la modernidad occidental exceden en mucho lo que acabó por ser consagrado como el canon moderno.”

Este localismo pues, fue el que se expandió por el mundo, llevándolo a esta globalización monocultural que se ha acelerado en el último par de siglos. Wallerstein (2007) explica a detalle la expansión de esta tradición hacia el resto del mundo, a través de conquistas y colonias, desembocando en la consolidación del único sistema-mundo capitalista del que venimos hablando.

Así se fue consolidando este sistema-mundo, capitalista, secular, moderno y patriarcal, el cual, como explica Escobar (2016c), se arrogó el derecho de ser *el mundo* y con ello se rehusó a relacionarse con los otros mundos, con el otro. Por ello, el encuentro con los demás pueblos de América, fuera de ser reconocidos como hermanos, fueron tipificados como lo *otro* —de lo cual hablaremos en unos momentos— por lo que debían ser conocidos objetivamente, y por tanto dominados, conquistados y colonizados, para poder llevarles la civilización a esas poblaciones bárbaras o atrasadas (Pigem, 1994).

Esta pretendida superioridad europea fue aceptada, de manera indiscutible, como algo normal desde inicios del siglo XVIII, discurso que por supuesto fue legitimador de la colonización europea (Wallerstein, 2007). Este relato de legitimación fue desarrollado y consolidado por John Locke, David Hume y Adam Smith durante ese siglo (Hinkelammert, 2003).

Claro que el conocimiento que legitima el *statu quo* de las cosas permite a los grupos de poder legitimar y mantener su situación privilegiada, esto ya lo hemos visto. Pero la fuerza de este conocimiento universalista y su expansión por el mundo, no tiene precedentes en la historia de la humanidad. Por tanto, su discurso legitimador debía ya no sólo ser local o regional, sino universal, como veremos a continuación. De esta forma, como explica Fasheh (2015), la civilización occidental fue la primera en la historia en referirse a sí misma como *moderna* —otras civilizaciones en el pasado se habían otorgado nombres, pero no adjetivos— y con ello adquiría su estatus universal y más avanzado. Las demás civilizaciones se etiquetaron, y fueron conocidas a partir de entonces, como atrasadas, tradicionales u obsoletas.

La cosmovisión moderna

Hagamos el intento entonces de amarrar y redondear lo referido durante todo el capítulo a esta forma –occidental y moderna– de relacionarse con el mundo (la producción, la economía y el proyecto civilizatorio del desarrollo), de mirar e interpretar el mundo (a través del paradigma epistémico hegemónico y la ciencia), y la forma de entenderse como ser humano en ese mundo. A esto podríamos llamar cosmogonía occidental o moderna, que toma forma en un proyecto social industrial y capitalista.

Arturo Escobar (2016b) señala que hay cuatro creencias en esta tradición occidental que son fundamento para el conocimiento y la práctica hegemónicos: la creencia en lo real, en la economía, en la ciencia, y en el individuo. De éstas ya hemos abordado las primeras tres –más el proyecto civilizatorio resultante de ello–, veamos ahora esta creencia en el individuo, entre otros aspectos de la cosmovisión moderna.

Wallerstein (2006) señala que la pretensión universalista de esta modernidad europea, la llevó a asumirse como la encarnación de los verdaderos valores universales. Este universalismo se convirtió en un bien moral y por tanto una necesidad histórica para toda la humanidad. Pero, ¿cómo se puede pensar que se sabe que un valor es universal? La respuesta que se dé, si la hay, será difícil de argumentar y seguramente rebatible. Pero sería un error contestarla a partir de lo que es más practicado a nivel global –como generalmente se responde–, de lo que ha sido impuesto con este sistema-mundo.

Quienes asumen poseer estos valores universales –continúa– son, por supuesto, quienes tienen el poder dentro de las instituciones. Defienden la exclusividad de la verdad que poseen –a través de la ciencia– y cierran el paso a todas las demás versiones existentes de la realidad y de valores que encarnan la vida social. Wallerstein concluye que no es que no pueda haber valores universales, sino que todavía estamos lejos de saber –y cómo saber– cuáles serían estos valores. Por lo pronto estos valores universales no pueden ser tomados como dados, sino asumidos como creaciones sociales y culturales de esta cosmovisión moderna.

La pregunta sobre si realmente podrían existir o no valores absolutamente universales podría ser discutida entre el posmodernismo relativista –que diría que esta pretensión universal en todo caso es imposible– y la racionalidad moderna –que propondría que con un mayor avance del conocimiento llegaremos a saberlo con certeza–. Pero entre ambas respuestas hay una enorme escala de grises y posibilidades, incluso la que vería que, de alguna forma, ambas respuestas pudieran no ser excluyentes, desde una mirada de tercio incluido.

Aparte de por no tener respuesta a ello, no nos detengamos ahí. Esta concepción de universalismo de la cosmogonía moderna se plasma –como vimos– en la ciencia, en la forma de conocimiento, en la imposición del desarrollo y en una forma de producción y economía. Pero no sólo existiría entonces un *orden universal* de las cosas, sino que podríamos conocerlo, y con ello dominarlo. Esta idea se ve reflejada en el científico Edward Wilson (1998; 12), quien narra cómo Einstein dedicó sus últimos esfuerzos a lograr un sistema parsimonioso que lo integrara todo –el espacio con el tiempo y el

movimiento, la gravedad con el electromagnetismo y la cosmología–, “se acercó a este *santo grial*, pero nunca lo consiguió”⁴⁴,concluye.

Llama la atención el uso del término, el grial o copa, sería la base que acoge y da forma a esa santidad o divinidad del mundo, y la ciencia, claro, será quien lo haga. Es claro que desde aquí se sigue pensando que hay un orden universal en el mundo, y más, que algún día lo podremos descubrir y explicar con leyes matemáticas y universales. Ésta ha sido la búsqueda moderna de la *gran ley del universo* (Morin, 1990).

En este camino sin duda nos hemos encontrado con descubrimientos increíbles, mucho más de lo que Galileo y Copérnico habrían soñado. La utopía de encontrar esta ley del universo –como la búsqueda del *ladrillo elemental*– le ha permitido a esta racionalidad caminar y tomar la ruta que ya hemos repasado. Este ideal universal se convirtió en el *hechizo iónico* (Wilson, 1998) de la modernidad occidental, y es una base importante dentro de esta cosmogonía.

La expansión de este universalismo se ha llevado a cabo por medio de diversos nombres –como señala Wallerstein (2006)–, civilización, crecimiento económico, desarrollo, progreso. Todos ellos se han asumido como expresiones de los valores universales. Por tanto, su propagación –e imposición– serían no sólo algo bueno para la humanidad, sino históricamente inevitable. Esto se vuelve paradójico, ya que no hay nada más etnocentrista, más particularista que la pretensión de universalismo, concluye. Este eurocentrismo profundo da pie a la colonialidad que hemos venidos señalando. No hay modernidad sin colonialidad (Escobar, 2016b).

Ahora, si bien el universalismo es una expresión de esta cosmogonía, el materialismo de ésta remite a un lugar más profundo. Esta visión materialista de la realidad es la reducción de *lo que existe*, a la materia y a las cosas del mundo (Kumar, 2014), y a lo que alcanzamos a percibir del mundo, complementaríamos. A esto Boff (2002) se refiere como *realismo materialista*, realismo porque asume que las realidades existen como objetos independientes, y materialista porque presupone que la materia constituye la única realidad consistente.

A nuestro entender, el materialismo o realismo, no se reduce a la creencia que sólo lo físico, lo material, existe –que tome forma en entidades aisladas e independientes que se relacionan–. Se debe incluir también el supuesto que asume que sólo existe lo que se alcanza a percibir del mundo –de lo real–, ese es el materialismo moderno que sigue bien presente hasta nuestros días. Nadie en su sano juicio dudaría de que las ondas de radio o televisión existan porque no las podamos tocar y ver. Esto, en términos estrictos ya no sería materialista. Pero lo seguiría siendo si añadimos la segunda cuestión –la creencia de que sólo existe lo que percibimos del mundo–.

Así, es normal, claro, aceptar la existencia de los campos electromagnéticos de las redes inalámbricas del internet. Pero se siguen descartando como inexistentes otras

⁴⁴ Las cursivas son propias.

muchas cuestiones de las cuales no tenemos evidencia –para asegurar o descartar–, como la influencia de los planetas en nuestro mundo, las energías que somos y reproducimos sin ser conscientes, la conexión ontológica entre todas las cosas, y un etcétera inabarcable.

O tal vez sí exista la evidencia, sólo que no la conocemos, porque, de nueva cuenta, la creación de conocimiento se entiende de mejor forma como el proceso epistémico de legitimación de las estructuras dominantes. O tal vez se trate de ampliar el canon de *evidencia*, el cual suele tomarse como sinónimo de certeza científica, a través de un método estadístico de observación, medición y control que otorgue una confiabilidad superior al 95%. Seguramente es una combinación de muchos factores los que siguen alimentando este realismo materialista del siglo XXI.

Este materialismo científico, apunta Pigem (2009, 2013), supone como real sólo aquello que se puede clasificar, fragmentar y manipular. Esto convierte al universo en un lugar inerte, indiferente y hostil, en el que surge el conflicto y la escasez, y donde sólo pocos pueden triunfar. Esto es lo que lleva a la acumulación narcisista de lo que se considera real: lo material, las posesiones, el poder, las certezas. Y de ahí también que propuestas como las de *Gaia* y de otras formas de comprender la vida y la realidad sean incomprensibles, y se desechen de antemano como no científicas o pseudociencias.

Para Schumacher (1973) a este materialismo le son invisibles las cosas más importantes de la vida, y por tanto las pasamos por alto en nuestra práctica de vivir. Pero sí, como dijimos en el capítulo anterior, nos abrimos a la posibilidad de que lo real sea infinitamente más que la realidad, y que de por sí la realidad es más una creación a partir de nuestra experiencia de vivir, que una interpretación de lo real. Si se abre esta puerta se vislumbra un increíble abanico de posibilidades de existencia y de realidad. Tal vez se pueda hacer el ejercicio sin caer en un relativismo absolutista, sino en uno que adopte la diversidad de realidades y mundos –el pluriverso– y que construya las herramientas teóricas para lidiar con ello –cuestión que abordaremos en el siguiente capítulo–.

Por ahora sigamos con esta cosmovisión moderna, y veamos cómo fue que llegó a concebir al cosmos y al universo como el Gran Reloj Universal (Aguilera, 1996), el mundo-máquina de Dios (Wilson, 1998). Esta concepción del mundo se desprende de la presuposición de que el mundo es ordenado –y se expresa en términos matemáticos–, regido por relaciones de causa y efecto, y en su esencia es materialista y mecanicista –lo que le da el sentido de orden natural–. Dios o la divinidad, representarían este orden absoluto y esa perfección. Por eso, para Descartes y Newton –inmersos todavía en la religión– el mundo que descubrían fue fácilmente entendido como una máquina divina, determinista y perfecta (Morin, 1990). Dicho de otra forma,

“los autores de la Ilustración más científicamente inclinados estaban de acuerdo en que el cosmos es una existencia material ordenada regida por leyes exactas. Puede descomponerse en entidades que pueden medirse y disponerse en jerarquías, tales como sociedades, que están constituidas por personas, cuyo cerebro está hecho de nervios, que a su vez están compuestos de átomos (...) Si se insiste todavía en una intervención divina, continuaban los filósofos de la Ilustración, piénsese en el mundo como la máquina de Dios” (Wilson, 1998; 36).

La idea de *reloj* o de *máquina perfecta* es bastante clara y no requiere demasiada explicación. Cuando Copérnico y Kepler encontraron una explicación armónica y elegante para explicar el movimiento de los planetas, la metáfora de un reloj perfecto surgió naturalmente. Esto fue una idea poderosa ya que el movimiento de los planetas – que, a diferencia de las estrellas, con el tiempo se van moviendo a través de la bóveda celeste– era un problema muy antiguo, ya que no tenía solución dentro del paradigma de la Tierra como centro del universo.

Se dice que Aristarco de Samos, en el siglo III a.C. fue el primero en proponer esta teoría heliocéntrica –que ubica al Sol y no a la Tierra, como centro del universo–. Pero es el trabajo de Copérnico, hasta el siglo XVI, perfeccionado por Kepler, quienes le dan una formulación matemática en términos de leyes universales. De esta forma, para la Ilustración, y posteriormente para la modernidad, el cosmos sería una gran máquina perfecta, que determina el movimiento de los astros y del mundo a través de un fino mecanismo regido por leyes matemáticas y deterministas.

Esta metáfora del mundo como reloj –como toda la física clásica– permeó y se llevó a prácticamente todas las áreas del conocimiento moderno, y vino a consolidarse como la gran hipótesis universal moderna (Santos, 2000, 2009). De esta forma se importó en la economía, pero también en la medicina occidental y en su estudio del cuerpo y el comportamiento humano, teniendo las consecuencias que ya hemos analizado.

Los seres humanos podrían ser así entendidos también como máquinas sumamente complejas, las cuales podríamos arreglar cambiando las piezas que se van averiando. Es evidente que, de las emociones, de la energía, de la mente y el espíritu, de la interconexión y complejidad que es el ser humano, nada dice. Esta visión se ve expresada en Richard Dawkins, eminente biólogo y científico, quien confiesa “cada uno de nosotros es una máquina, como un avión, excepto que mucho más complicado” (citado en Pigem, 2012; 25).

Esta concepción del cuerpo, de la persona, del mundo, como máquinas, ha sido esencial para lograr la explotación de las personas y de la Naturaleza como recursos, por un lado. Y por el otro, es lo que ha permitido afianzar otro de los elementos de esta cosmogonía moderna que hemos mencionado, pero que falta puntualizar, la auto-comprensión del ser humano como individuo.

Lo Uno, el individuo y el dualismo excluyente

Esta concepción de individuo, o de individualidad, estaba ya en la tradición judeocristiana, con su doctrina de alma inmortal, a imagen de Dios (Horkheimer, 1947). Pero es la concepción cosmogónica del mundo como máquina perfecta, predeterminada y ordenada, la que complementa esta idea y da pie a otro de los grandes mitos de la modernidad occidental.

Durante el Renacimiento, explica Pigem (1994), el ser humano –homo– que originariamente era *humus* –tierra–, se convirtió en *individuo* –*individuus*, lo indivisible–, un

átomo aislado. Se consolidó ahí la concepción de Sujeto observador, que observa el mundo, a la Naturaleza, al cosmos y al otro, como Objeto observado, algo a ser visto objetivamente y dominado para conocerlo. En este proceso el ser humano se dejó de sentir parte de la Naturaleza y del mundo.

Esta visión también, naturalmente se asentó en un antropocentrismo, que, si bien para nada es exclusivo de la modernidad occidental, en ella tomó una magnitud importante. Boff (2002) explica cómo el ser humano, y particularmente en esta cosmogonía, se entiende –ilusoriamente– como la cumbre del proceso evolutivo, el centro de todos los seres, y considera a lo demás, al mundo y la Naturaleza sólo tienen sentido en cuanto subordinadas a él.

Consideramos que, a esta visión, como a la teoría crítica europea, se le escapa la presencia fundamental del patriarcado. No sólo es antropocentrismo y eurocentrismo, sino androcentrismo, sobre todo –como expondremos al final de esta sección–. Para afianzarse como individuo, el hombre europeo debió inventar la categoría de raza, lo cual otorgaba una diferencia biológica entre una y otra parte (Quijano, 2000), legitimando una inferioridad natural de lo otro, lo no europeo, lo no moderno, lo no hombre. La manifestación más evidente de la masculinización de nuestro mundo es el culto al individuo (Nicolescu, 1996).

Este ego moderno basado en la separación, se siente un fragmento individual aislado del resto del mundo, en un universo hostil. Esto nos lleva a partir del miedo, y de ahí el deseo a dominarlo, antes de que el ataque sea contrario (Pigem, 1994). Su necesidad de certeza y de control lo lleva a ubicar a la *otredad* –la naturaleza, el cuerpo, lo femenino– como objeto de dominación y represión. De aquí surge su ansiedad de control, su necesidad de dominar para estar tranquilo.

Krishnamurti (1984) explicaba cómo hemos sido adiestrados y preparados –en la religión, la educación y con las instituciones– para pensar que somos individuos separados. El miedo a la muerte, profundo en la humanidad, es lo que genera el temor de que esa individualidad pueda llegar a morir. Para Tolle (2001) esto viene de la identificación con el ego, con la mente que da existencia a ese individuo. Pero se trata de la muerte de la ilusión, no la muerte del ser.

Este fenómeno, en la civilización moderno-industrial, lleva a una sociedad que desnaturaliza la naturaleza: el ser humano, desarraigado del mundo, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual (Illich, 1978). Habrá que ir enfrentando el hecho de que el individuo –como el mercado, el trabajo y los recursos naturales– es una ficción (Escobar, 2016a).

Gustavo Esteva (2014b) narra que no somos individuos, sino mujeres y hombres singulares. La categoría de individuo es lo que permite nuestra reducción a una unidad, a un átomo, a un rubro abstracto o a un número de identidad. Así hemos aceptado que se nos trate de una forma establecida para la masa de individuos: como pasajeros de avión, afiliados al seguro social, electores, consumidores, etc.

Lo prometido por la modernidad, la universalidad y la igualdad, termina diluyéndose en la industrialización de su proyecto civilizatorio. El individuo, como ser aislado, en el mundo queda sólo, ajeno, en un mundo hostil y peligroso. Lleno de un miedo a la muerte se refugia en lo material, en la certeza, en el consumismo y las drogas que le otorgan las instituciones de la sociedad industrial, de la cual se ha hecho dependiente.

Esta ilusión del individuo, del universalismo y del realismo de la cosmogonía moderna se asientan sobre la idea de lo Uno (Leff, 2008b). Esta concepción ontológica de la realidad parte de la unidad como fundamento esencial de la existencia. «Al inicio, lo Uno» podría leerse en el imaginario más profundo de esta cosmovisión. En esta cosmogonía el punto de partida de existencia es la unidad independiente, la cual se relaciona después con otras unidades o entidades del mundo. A diferencia de otras culturas donde el sentido de existencia original no es la unidad, sino la relación, como veremos. Se parte, entonces, de que lo Uno es la existencia primigenia a nivel ontológico. Así la unidad –el sujeto observador, el individuo, lo Uno– sale a conocer el mundo, y encuentra al otro, y lo otro.

Ese encuentro con la *otredad* se da como la relación con lo *no-Uno*, *lo que no es* la unidad original. El descubrimiento de lo otro se da en términos de la negación o lo ajeno de esta unidad primigenia, y por tanto, se convierte así en extraño, en algo a conocer y dominar y todo lo que hemos dicho ya. Es de aquí que surge, como ahora veremos, el dualismo excluyente característico de la modernidad. Éste –a diferencia del dualismo incluyente o polaridad fundacional, que expondremos en el siguiente capítulo– surge como la negación de lo que es, lo externo y ajeno.

Esto se materializa en una civilización que al encontrar pueblos en otro continente fueran reconocidos como lo otro, como objeto a ser conocido, dominado y conquistado (Pigem, 1994). O también toma forma en una ciencia que se funda en esta concepción de lo Uno, como punto de partida de la existencia, y rechaza las relaciones, la coexistencia y la diversidad, como condiciones ontológicas de la realidad. Para lidiar con esta situación requerimos de principios de inteligibilidad que sean capaces de captar lo uno en la diversidad, y la diversidad en lo uno (Morin, 1977).

Como explica Pigem (1994), podríamos rastrear este dualismo excluyente hasta Tomás de Aquino, quien en el siglo XIII proponía que sólo el alma tenía una realidad sustancial –y claro, era racional–. Así el cuerpo y lo material se convirtió en un apéndice prescindible. Esto desemboca en la esquizofrenia cartesiana que aísla el alma y el cuerpo, la mente y lo material, lo humano, lo divino y lo natural, concluye.

Para Descartes (1641) lo real está conformado de tres sustancias, separadas en dimensiones o reinos independientes. El de la mente –*res cogitans*, la sustancia pensante–, el de la materia –*res extensa*, la sustancia material– y el de lo divino y Dios –*res infinita*, la sustancia infinita–. Esta escisión es lo que permitió a la ciencia tratar a la materia como algo muerto, como algo separado, como componentes individuales de una gran máquina (Capra, 1975).

A partir de este momento se sistematizó y multiplicó esta forma de conocimiento a partir de la separación, dando pie a una ruptura ontológica (Lander, 2012). Así, conocer el mundo ya no fue asunto de comprenderse en armonía y sintonía con el cosmos –como lo era para los griegos y para la iglesia medieval–, sino era cuestión de manipular y dominar un mecanismo desespiritualizado que puede, y debe, ser captado en conceptos y abstracciones. El mundo sagrado –que se mantuvo, claro– quedó en otra dimensión independiente y divina; el mundo, en cambio, se volvió mundano, sin espíritu, material y desacralizado. Como explica Berry (1999), el mundo fue convertido en una máquina, para esta cosmovisión los pájaros no tienen principio de espontaneidad o novedad, son sólo instrumentos sumamente complejos puestos por un *creador* para hacer lo que hacen, sin subjetividad, sin principio propio, sin *ánima*. Todo perdió su alma después de Descartes, concluía.

Creemos que, en parte, esta separación de los reinos que hace Descartes, es lo desemboca en el dualismo excluyente de la modernidad, que es frecuentemente señalado. El reino de lo sagrado quedó aparte, incognoscible e inconmensurable; se le dejó a la religión, como algo fuera de este mundo. Los otros dos reinos terrenales, el de la mente y el de la materia, fue lo que se materializó en estos dualismos antagónicos modernos, como observador/observado, naturaleza/sociedad, vivo/inerte, natural/artificial, mente/materia, subjetivo/objetivo, desarrollado/subdesarrollado, lo Uno/lo no-Uno, verdad/falsedad, humano/no-humano, colectivo/individuo, ciencia/mito. Esto es lo que habrá de superarse para poder comprender al mundo de forma ecológica (Santos, 2009).

El problema no es que los dualismos existan, sino que esta separación se conforma como dualismos ontológicos (Escobar, 2016b) estructurando la lectura e interpretación de la realidad –y por tanto la realidad misma– misma en términos excluyentes. Si fueran concebidas en otros términos, como *polaridades* por ejemplo –polos extremos inherentes a la naturaleza de las cosas–, las conclusiones serían muy distintos. En el dualismo hay una diferencia ontológica entre lo que es y lo que no es. En la polaridad hay una unidad ontológica, conformada por dos elementos intrínsecos a su existencia. Esto lo expondremos en el siguiente capítulo, con interpretaciones como las dualidades complementarias, los pares no jerárquicos, o la polaridad fundacional, que se manifiesta en Ying-Yang chino o el Hunab Ku maya, por ejemplo.

Concepción de la Naturaleza y del cosmos

Esta separación dual que realiza la modernidad es la base para la comprensión que tiene de la Naturaleza y del mundo, así como clave para comprender la devastación ambiental que atestiguamos hoy en día. Veremos esta situación con un poco más de detenimiento, debido a que es pieza básica para la comprensión y el intento de construcción de la sustentabilidad. Si este cuestionamiento –de cómo construir una sociedad sostenible– no se aborda desde este nivel, las respuestas y propuestas que se hacen se parecen más a la economía verde y el desarrollo sustentable, que a las alternativas que necesitamos.

Como dijimos antes, esta visión de la Naturaleza tiene origen en la tradición judeocristiana y grecorromana. Para la primera, el mundo es obra de Dios, y el hombre asumió –a partir de una concepción de conocer a través del dominio– el mandato para continuar esa obra, para hacerla más acabada. El conocimiento, la manipulación, transformación y dominación de la Naturaleza estaría orientado hacia la construcción de algo *más perfecto* (Rengifo, 2015b), la utopía patriarcal que señala von Werlhof (2015a). Después del Génesis, decía Thomas Berry (1999) –sacerdote, ecólogo y cosmólogo–, la revelación se encontraría sólo en la Escritura, y ya no en la Naturaleza.

Esta concepción se encuentra también, apunta Giraldo (2014), en la religión olímpica de griegos y romanos. Ambas tradiciones –como vimos– son raíces profundas de la modernidad. Este dominio patriarcal sobre la naturaleza y el mundo, estaba ya inscrito en los mitos de las culturas que dieron origen a esta civilización occidental. Sin embargo, es hasta la modernidad que se da la disociación radical entre el hombre y el mundo, concluye.

Una vez realizada esta separación, la Naturaleza dejó de ser vista como sujeto, como persona, como ser vivo que habla y co-existe con el ser humano; se convirtió, como la arcilla, en un *recurso* a ser utilizado y transformado por el hombre (Rengifo, 2015b). Esta pérdida del contacto con la Naturaleza nos ha empobrecido como seres humanos, y ahí es donde ha entrado la tecnología y el capitalismo (Federici, 2015). En la sociedad industrial, un estadounidense promedio puede reconocer más de mil logotipos y marcas corporativas, pero no llega a reconocer más de diez plantas o animales de su propia región (Orr, 2011).

En esta sociedad moderno-industrial se ha perdido la experiencia sagrada del universo, explica Boff (2012), el cosmos se ha reducido a una realidad inerte, mecánica y matemática, y a la Tierra se le ha concebido como un almacén de recursos para la disposición humana. Esta concepción del mundo como algo aparte, fuera de nosotros, nos lleva a separarnos del cosmos y conlleva a una desacralización de la Naturaleza, a la que se le ve como algo externo y como recurso; resultando por tanto en una desnaturalización del ser humano (Kumar, 2014, Rengifo, 2015c).

Esta ruptura ontológica, basada en lo dicho de lo Uno y lo no-Uno, le lleva al hombre moderno a comprenderse como persona e individuo, separado del cosmos y la Naturaleza. Esto le lleva a un desarraigo ontológico, a un nihilismo existencial, en el que el mundo le aparece –se le manifiesta– como falto de encanto, sin valor intrínseco y sin sentido (Pigem, 2010)

Así, esta sociedad industrial ha dejado de gozar la Tierra, para explotarla; ha dejado de llamarle Madre para nombrarla como recurso; ha olvidado que el ser humano es Tierra, tierra que camina, que respira y que habla (Pigem, 1994). Sólo a partir de esta desacralización de la Naturaleza se puede comprender –como anotamos desde la introducción– la concepción de ella como *recurso natural*, concepción que sería fundamental para el desarrollo de la industria moderna (Giraldo, 2014).

Esta idea del mundo como *recurso*, es decir como un medio que es útil para un fin, la podemos rastrear ya desde Kant (1781; 43), quien afirmaba que “todo lo que la Naturaleza creó es bueno y útil para algún fin”. A fuerza de repetir esta metáfora y legitimar el discurso que la proclama –como poseedor de la verdad– se ha llevado a las personas a asumir que el mundo, el cosmos y la Naturaleza están ahí para satisfacer las necesidades de los seres humanos (Giraldo, 2014). En otras palabras, que su sentido de existencia, su razón de ser, sería el de estar al servicio de la humanidad. Es evidente que el presupuesto ontológico es profundamente antropocentrista, racional, instrumental, colonial y materialista. Y es claro cómo esta visión lleva a esta sociedad industrial a prácticas y relaciones con la Naturaleza muy particulares y destructivas.

Omar Giraldo (2012) aborda a detalle esta temática. Para él, el discurso antropocéntrico de la modernidad, ubicó todo lo no-humano como algo utilizable y aprovechable para el hombre, para satisfacer sus requerimientos. Con esta arrogante percepción instrumental de la realidad, concluyó que el mundo estaba ahí para su servicio –diseño sagrado cuyas raíces acabamos de ver–. Esta metáfora le impone una significación particular al mundo; la Naturaleza como recurso se convirtió en una verdad mecánica que se usa de manera cotidiana y no se cuestiona ni se interpreta. Así, sigilosamente, se ha convertido en ideología, concluye.

Esta relación que el proyecto occidental establece con la Naturaleza, se basa, por lo tanto, en criterios productivos, económicos, de eficiencia, etc., explica Morales (2011), pero no se puede tomar como algo común –mucho menos universal– a otros cientos de culturas. En ellas esta relación considera aspectos éticos filosóficos y sagrados, que por supuesto llevan a prácticas humanas radicalmente distintas que las de la sociedad occidental.

La metáfora del mundo como recurso se ha llevado todavía más lejos en el capitalismo. Ya no sólo se trataría de la Naturaleza como recurso natural, sino que dentro de su lógica la convertiría en *capital natural*. Y así ha ido haciendo con el mundo entero, incluso con los seres humanos, quienes en las empresas se han convertido en recursos humanos, o más cruelmente, en *capital humano*. Heredera de todo lo aquí expuesto, esta sociedad moderno-industrial ha convertido al mundo en el que vive en *capital*, en un recurso a ser utilizado para su servicio y disfrute.

Como explica Schlittler (2012), en las comunidades en resistencia, al capitalismo lo describen como una forma de ver el mundo que asume que todo lo que hay en la Naturaleza puede intercambiarse por dinero. Esto, como se verá, es completamente incompatible con una cosmovisión que encuentra en ella algo vivo y sagrado.

Es claro –como vimos en el capítulo anterior– que la forma de nombrar el mundo, no sólo dice mucho del paradigma de quien lo nombra, sino que genera en sí la realidad que dicho observador va a experimentar como externa. Por ello, a fuerza de nombrar, mirar y catalogar al mundo de esta forma, la sociedad industrializada, literalmente, vive en la realidad de un mundo como el que ella misma construye. Es lo ontológico, que

responde a lo epistemológico, creando la realidad que experimentarán las personas de esta cosmovisión.

Su experiencia de vivir les refleja un mundo que es ajeno y objetivo, una naturaleza de las cosas –una realidad– que es competitiva y violenta. Una mirada claramente patriarcal del mundo, de hemisferio izquierdo del cerebro, de lo *yang*. Esto, no se suele decir abiertamente en los círculos académicos, apunta (Pigem, 1994, 2010), pero debemos reconocer que esta cosmovisión hegemónica es la que ve violencia y competencia por todas partes. La modernidad no sólo ve al ser humano así, competitivo y codicioso, sino que le imprime a la realidad, *su* realidad, una naturaleza que intrínsecamente es codiciosa, agresiva y hostil.

Esto se puede ver claramente en la teoría evolucionista de Darwin (1859), en la que el curso evolutivo es gradual y bajo la presión de la selección natural. Las mutaciones de las especies llevarían a las más adaptadas –según su medio ambiente– a sobrevivir con mayor probabilidad. Es decir que, a partir de la competencia, presente en el entorno, los más fuertes sobreviven en la lucha por la supervivencia.

Esta interpretación de la realidad está alineada, por supuesto, a los valores competitivos, egoístas e individualistas de la cosmovisión moderna; y más, del discurso de las estructuras de poder. Por lo que dicha interpretación de la Naturaleza y explicación de que los más aptos son los que dominan, sirvió perfectamente como legitimadora para el discurso hegemónico eurocentrista. Y, por tanto, fue a esa interpretación de la realidad la que se aceptó, promovió e impuso.

Pero ésta no fue la única interpretación. El anarquista Piotr Kropotkin (1902), publicó su versión de la cuestión en su libro *El apoyo mutuo: un factor en la evolución*. En él aceptaba la propuesta de competencia de Darwin, como factor que determina la supervivencia. Pero, basado en sus observaciones, defendía que había mucho más ahí. El apoyo mutuo, la cooperación, el mutualismo, el trabajo en conjunto para resolver problemas, es decir, relaciones benéficas para ambas partes, serían factores tan importantes –o más inclusive– en la evolución.

Es probable que el propio Darwin haya notado esto también, pero que no haya quedado plasmado en su teoría. De nueva cuenta debemos recurrir a las interpretaciones políticas, y al poder dentro del conocimiento, para comprender que una propuesta centrada en la competencia, la lucha, y la dominación y supervivencia de los más fuertes, se adaptaba mejor a los intereses de los grupos en el poder.

De esta forma el darwinismo social argumentaba que las jerarquías sociales respondían a una especie de selección natural en lo social, y por eso los más fuertes y los más aptos, son los que más poder y riqueza tienen. Esta idea tuvo amplia aceptación y difusión en las universidades y la ciencia, como ya sabemos. Mientras que la interpretación de la realidad de Kropotkin fue dejada a un lado.

Tardaron muchas décadas para que estas interpretaciones de la evolución se empezaran a retomar, así lo explica Joanna Macy (2012). Ya algunas ramas de la ciencia

comienzan a aceptar que hay otras formas de comprender la evolución, teorías que proponen que importantes pasos en el proceso evolutivo de las especies ocurrieron a través de la cooperación –y no de la competencia– entre especies. Un ejemplo de ello es la *endosimbiosis*, en la que organismos separados –bacterias o células distintas– se unen para crear formas de vida completamente nuevas y distintas. Es decir, dejan de ser *unidades individuales* para unirse y crear algo nuevo.

Desde estas nuevas perspectivas, para Capra (1982), el cambio evolutivo se comprende como resultado de la tendencia constante de la vida por crear novedad, la cual puede ir –o no– acompañada de la adaptación al medio ambiente cambiante. Es por ello que Pigem (1994) explica que una mirada más serena nos permite encontrar que en la naturaleza predomina la coexistencia pacífica. Hay múltiples trabajos que muestran los variados ejemplos de cooperación, tanto entre especies como dentro de la misma. Incluso los predadores tienden a minimizar la lucha y no realizan matanzas innecesarias. La vida no ha evolucionado en el planeta por el combate y la competitividad, sino a través de su trabajo en redes y en organización (Capra, 1996)

Un ejemplo más rutinario en el que podemos ver impresa esta interpretación de la naturaleza de la cosmogonía moderna, sería el de los documentales sobre Naturaleza que se pueden ver en la televisión, sobre todo en los producidos desde países del Norte y desarrollados. Quien haya visto uno o veinte de ellos, habrá notado que el discurso general, la interpretación de lo que se ve –sean los leones, las hormigas, los tiburones, o las plantas– es el de la lucha y la competencia. Los machos peleando por ver quién es el dominante del grupo; los unos que devoran a los otros, que buscan devorar a otros; las estrategias de caza que tienen los predadores y cómo se vuelve una persecución por ver quién es más rápido, la presa o el cazador; y un largo etcétera. Esta cosmovisión puede estar viendo competencia donde tal vez ni la haya –como en el depredador y la presa, en una planta *parasitaria* o entre dos especies que *compiten* por un territorio–.

Pero en la Naturaleza hay tantas, o más, relaciones asociativas y colaborativas, que individualistas y competitivas. Se ha ido *descubriendo* que la Naturaleza tiende más a la solidaridad y la colaboración que a la competencia (Macy, 2012), a través de relaciones que se podrían determinar de *ganar-ganar*. Pero no sólo se trata de debatir si estas actitudes, estos comportamientos, en la Naturaleza existen o no, y si son determinantes para la evolución. Sabemos que sí en ambos casos.

Lo que es interesante indagar sobre la naturaleza de la Naturaleza, valga decir, es sobre nuestra interpretación de la cuestión. Una posible lectura nos dice que ésta es un reflejo de lo que es –la naturaleza es competitiva o colaboradora–, otra nos ubicaría en que esta interpretación es sólo una interpretación particular de ese mundo real –donde cabrían las interpretaciones de Darwin y de Kropotkin, en forma incluyente o excluyente–. Una última lectura podría sugerir que esta percepción de la realidad responde a las dos anteriores. Es decir, a través de nuestra manera de mirar el mundo, lo interpretamos de cierta forma sí, pero también estaríamos co-creando en sí mismo la realidad y la naturaleza de la Naturaleza. Esto lo explica más claramente Eckhart Tolle (2001; 174):

“Nuestro mundo humano colectivo se crea en gran medida por medio del nivel de conciencia que llamamos mente. Incluso dentro del mundo colectivo humano hay grandes diferencias, muchos "submundos" diferentes, dependiendo de los que perciben o crean sus mundos respectivos. Puesto que todos los mundos están interconectados, cuando la conciencia colectiva humana se transforme, la naturaleza y el reino animal reflejarán esa transformación. De ahí la frase de la Biblia que dice que en los tiempos venideros "El león descansará con el cordero". Esto señala la posibilidad de un orden de realidad completamente diferente.”

Es esta tercera interpretación de la cuestión, la que propone ver de forma incluyente la cuestión de que el mundo humano colectivo crea su realidad, y que a la vez lo real tiene una condición propia de ser. No se trata, creemos, de una u otra, sino de cómo pensar un marco epistémico que las incluya a las dos.

No pretendemos insinuar que la naturaleza verdadera del mundo sea colaborativa, o que ésta es la única fuerza —o la mayor— que mueve a la evolución. Esto sería caer en la misma trampa del positivismo moderno. Pero sí se trata de buscar otras respuestas que puedan responder de manera incluyente a la cuestión. La naturaleza del mundo, por qué no, puede ser competitiva y colaborativa, comunal e individual, etc. Sin duda estos nuevos debates sobre la evolución, sobre la naturaleza, sobre la interpretación de la realidad son necesarios, pertinentes y urgentes.

La crisis del proyecto moderno-industrial

Ahora bien, para cerrar el análisis crítico sobre esta cosmovisión occidental, retomemos el análisis que hace Boaventura de Sousa Santos (2000, 2002) sobre las cuatro grandes promesas que nos hizo el proyecto de la modernidad: igualdad, libertad, paz y dominación sobre la Naturaleza. La razón y la ciencia primero, y el desarrollo y la economía después, nos llevarían por el camino del progreso para cumplir estas promesas. Todo era una cuestión de tiempo, investigación y de avance en el conocimiento científico y tecnológico.

Pero un breve recuento nos permite evidenciar que estas promesas están lejos de ser alcanzadas. Sobre la de igualdad, basta recordar —como ya hicimos— que hoy en día, las desigualdades siguen creciendo, en términos económicos, de acceso a los bienes naturales, de género, de acceso a los alimentos, etc. Esto, junto con la incapacidad de remediar la pobreza y el hambre en el mundo, componen el fracaso de la racionalidad económica, ya sea capitalista o socialista (Leff, 1998).

Sobre la promesa de libertad se suele argumentar que es uno de los logros dentro de los países desarrollados, ésta —desde su visión— ha sido la bandera de los EEUU. Con la cual, paradójicamente, ha invadido países y coartado la libertad de otras sociedades de elegir su propio proceso, cualquiera que éste fuere. Así, para construir su libertad y prosperidad, estos países han atropellado la libertad y la prosperidad en decenas de otras naciones.

Pero si analizamos de manera integral esta cuestión sobre la libertad –sin entrar aún en el debate filosófico sobre lo que es– se evidencia que la situación global no ha mejorado. Como anota Max-Neef (2009), hoy en día hay más esclavos de los que había antes de la abolición de la esclavitud, siendo la mayoría de ellos niños. Tan sólo en la India hay más de 15 millones de niños que trabajan en condiciones de cautiverio (Santos, 2000). La mayoría de ellos fabricando ropa, electrodomésticos y teléfonos celulares que utilizará la gente *libre* de Occidente.

Otra lectura sobre esta libertad es la que hace Foucault (1975). Esta idea de libertad de la modernidad es una ideología inventada, explica. Todos nacemos libres y lo somos toda la vida –a menos de ser esclavos o presos–, se nos dice. Sin embargo, desde temprana edad se somete a las personas al control de las instituciones sociales –cultura, tradiciones, roles de género y clase, comportamientos de normalidad establecidos, etc.– las cuales pasan a dominar al ser humano a través de la construcción social de su propia realidad. Esto ya lo explicamos, retomando a Berger y Luckmann (1966). Con esto, la sociedad –creada por las propias personas– determina al individuo, sus gustos, preferencias, fobias, pasiones, su vida y su realidad, individual y social. Este proceso se da desde el seno familiar y cultural, pero se fortalece y profundiza en la escuela, donde se fabrican y forjan individuos obedientes y útiles dentro de la lógica del mundo industrial.

La pregunta sobre la libertad es mucho más compleja, y no pretendemos responderla. Basta anotar que esa idea de libertad del discurso hegemónico y del poder no se sostiene ni en los hechos, ni en lo filosófico. Habría incluso, un cuestionamiento más profundo de la cuestión, el de la esclavitud del ego, de la mente pensante, como veremos ahora.

Sobre la paz no habría mucho que agregar a lo que los periódicos publican cada día. Las invasiones militares o intromisiones, más vigentes que nunca, de los países del Norte en el Medio Oriente, África y Latinoamérica así lo demuestran. El caso de los migrantes y los refugiados son otro doloroso ejemplo. Estas situaciones –a diferencia de lo que comúnmente se cree– no han hecho más que aumentar con el tiempo.

Por ejemplificar, como detalla Santos (2000), durante el siglo XVIII hubo 68 guerras, en las que murieron 4.4 millones de personas, en el siglo XX hubo 237 guerras y murieron 100 millones. Durante este tiempo la población humana aumentó unas 6 veces su tamaño. Tal vez el número de guerras –proporcionalmente hablando– fue *menor*, ya que *sólo* aumentó 3.5 veces en este tiempo; pero no así el número de muertos, que se multiplicó por 22.

Sobre la dominación de la Naturaleza ya mucho hablamos en la sección anterior. Si bien, a través de este paradigma epistémico se han logrado increíbles tecnologías, manipulando la naturaleza, este mismo proceso ha desembocado en una crítica situación ambiental. De igual forma se ha evidenciado insuficiente para controlar y *dominar* las consecuencias e incertidumbres que tiene su propia intervención en la naturaleza.

A través de este conocer dominando, de la aceleración en la explotación de *recursos naturales* –detonada por la revolución industrial– y de la lógica eficientista del capital, la civilización industrial nos ha traído a esta catástrofe ecológica. Los riesgos derivados de

esto ponen en peligro no sólo a los humanos, sino a todas las formas de vida en el planeta. A diferencia de las promesas anteriores, el fracaso de ésta tiene implicaciones más allá de lo humano, se ha creado un riesgo planetario al que debemos hacer frente cuanto antes, es cuestión de una mínima decencia como especie para con el planeta y las demás formas de vida con las que co-habítamos esta Tierra.

Esta civilización occidental estaba segura de dirigirse hacia un futuro de progreso continuo e infinito, movido por la ciencia, la razón, la economía, el desarrollo, la democracia, la historia, etc. Pero, como recuerda Morin (1999a):

“Ya hemos aprendido con Hiroshima que la ciencia es ambivalente; hemos visto a la razón retroceder y al delirio estalinista tomar la máscara de la razón histórica; hemos visto que no había leyes en la Historia que guiaran irresistiblemente hacia un porvenir radiante; hemos visto que el triunfo de la democracia definitivamente no estaba asegurado en ninguna parte; hemos visto que el desarrollo industrial podía causar estragos culturales y poluciones mortíferas; hemos visto que la civilización del bienestar podía producir al mismo tiempo malestar. Si la modernidad se define como fe incondicional en el progreso, en la técnica, en la ciencia, en el desarrollo económico, entonces esta modernidad está muerta.”

Ahora, se debe señalar que la racionalidad de este proyecto moderno sigue dominando las instituciones y las estructuras de poder; sin embargo, las grietas se empiezan a expandir, los problemas a multiplicar, y las crisis a hacer más profundas y evidentes. Pero el discurso hegemónico industrial sigue insistiendo en que *todo está bien*. Mejor más consumo, porque si no la economía se desacelera. Mejor más tecnología y más manipulación de la naturaleza para resolver los problemas. Más inversión, más ciencia, más servicios, más industrialización, más estado de bienestar. Al final no hay de qué preocuparse; con un presupuesto de progreso bajo el que todo avanza hacia mejor, es sólo cuestión de tiempo para que todo vaya bien.

Estas argumentaciones –caricaturizadas, por supuesto– son las que generalmente se esgrimen, en los círculos académicos, disciplinarios y científicos. Pero incluso, si todo esto pudiera salvarse, si fuera posible hacer el proyecto civilizatorio occidental –con su ciencia, su desarrollo y su economía– sostenible, ¿de qué nos servirá –pregunta Pigem (2009)– rescatar un sistema que incluso cuando funciona genera egoísmo, competencia, envidia, ansiedad y desequilibrio ecológico? Es por lo mismo que los zapatistas en Chiapas nos dicen,

“Pero si alguien nos preguntara por qué no subimos a ese tren [del progreso y del desarrollo], nosotros diríamos «porque las estaciones que siguen son “decadencia”, “guerra”, “destrucción”, y el destino final es “catástrofe”». La pregunta pertinente no es por qué no nos subimos nosotros, sino por qué no se bajan ustedes” (EZLN, 2013).

Esta cosmovisión moderna, de sus bases como movimiento liberador y emancipador, con el paso de los siglos, terminó por convertirse en un proyecto totalitario, constituyéndose como el único mundo, como absoluto, y colonizando con esta visión

una buena parte del planeta. Esta cosmogonía tomó forma como modernidad capitalista patriarcal (Escobar, 2016b), como ahora veremos. Así, las personas han aprendido a darle prioridad a la producción, a la eficiencia, al consumo y al éxito individual. Han convertido los fines en medios, orientando su existencia hacia el futuro y subordinando su espiritualidad al materialismo, es decir, el ser al poseer. Y esto ha llevado al individuo moderno a un desarraigo existencial del mundo, y con ello a una crisis existencial nihilista sobre su sentido en el mundo.

Las buenas noticias, como dice Esteva (2013a), es que todo este sistema se está derrumbando, abriendo la posibilidad a que nuevas formas y procesos surjan –y que ya existen– en la crisis de todo esto. Las malas son que el sistema se derrumba sobre nosotros. Y por ello las implicaciones éticas, políticas, de resistencia y de lucha por la defensa de esos otros mundos.

Ahora vivimos tiempos que –desde una reflexión honesta– nos obligan a constatar y confrontar la saturación de este paradigma epistémico hegemónico, basado en la modernidad occidental (Leff, 1998). Esta cosmovisión claramente está lejos de poder comprender o explorar cuestiones que hoy en día son trascendentales, como expusimos. Los asuntos realmente serios e importantes de la vida no pueden ser calculados, decía Schumacher (1973). Cada vez esto se va haciendo más evidente.

Aunque lo hayamos señalado antes, vale insistir, como hace Panikkar (2002) en que no todo es negativo en la modernidad, la ciencia o la cultura occidental. Mucho de valioso y digno hay en toda esta empresa, en la ciencia y en la filosofía. De hecho, evidentemente, este trabajo y nuestra propia crítica, es fruto también de esta cosmovisión moderna y occidental. Si la crítica aquí realizada es radical es para poner de manifiesto lo que malogra, contraponiendo su pretensión universalista y totalitaria. Pero no se trata de ninguna manera de tirarlo todo, hay mucho de ello que merece un lugar importante en el diálogo de saberes por construir, pero de ninguna manera absoluto.

Consideramos es importante y necesario señalar estas bases y conceptos, como elementos fundamentales de este paradigma en crisis. Sin embargo, identificar las consecuencias de esta epistemología de la ceguera, como la llama Santos (2009), no implica poseer ya la epistemología de la visión. Ésta habrá que ir la construyendo a través de las narrativas de la transición de las que habla Escobar (2016a). No se trata sólo de *estudios* de la transición, en los términos de este conocimiento, sino *narrativas*, abierto a otras formas de conocimiento que intenten narrar o explicar todo esto que alcanzamos vislumbrar pero que no tenemos herramientas para comprenderlo y aprehenderlo. Ésas hay que construirlas.

Y creemos que para ello deberíamos permitirnos pensar desde este nivel de profundidad, intentando sentipensar cuestiones como la interrelación sagrada con el mundo –con la Madre Tierra-o la interdependencia del ser humano con ese mundo –el entorno en donde se desenvuelve–. Preguntarnos sobre esa unidad ontológica que parece existir entre todas las cosas –unidad en la diversidad, una polaridad fundacional–, o esta interpretación de la realidad que la asume como co-construida a partir de la experiencia

de vivir de la persona. Cómo pensar sistemas de producción de alimentos y productos desde una práctica conectada con nuestra espiritualidad y la sacralidad de la Naturaleza. Y un largo etcétera. Si desde aquí nos permitimos empezar a imaginar y sentipensar las alternativas, seguramente en el camino podremos encontrar la forma en las que éstas puedan tomar forma y materializarse en nuestros quehaceres humanos.

Con estos cuestionamientos –algunos que abordaremos en el siguiente capítulo– podemos cerrar este escueto análisis sobre la cosmogonía moderna y las implicaciones que tiene esta forma de ser en el mundo y en la sociedad que construye. Sin embargo, queda la pregunta sobre el ego y el patriarcado, las cuales trascienden esta tradición occidental, ya que son comunes a muchas culturas y sociedades humanas alrededor del mundo –modernas y no modernas–. A diferencia de la modernidad y sus instituciones, no podemos asegurar con la misma facilidad que éstos –el ego y el patriarcado– estén en crisis o en proceso de transformación. Con la absoluta certeza de que quedaremos cortos, ya que la cuestión nos atraviesa y rebasa, intentaremos explorar estos dos elementos que faltan.

3.4.2. El ego moderno patriarcal y el desequilibrio *yang-yin*

Explicaremos entonces qué intentamos significar con *ego moderno patriarcal* al que hemos hecho mención en diferentes formas. Esta conceptualización, no pretende hacerse un nuevo concepto o lectura general, sino una reflexión a profundidad. A diferencia de casi todo lo que hemos venido analizando, el *ego* y el *patriarcado* no son exclusivos de la modernidad occidental, ni del mundo industrial resultante. Aun así, consideramos que ellos, el ego patriarcal se ha exaltado y recrudecido en escalas sin precedentes.

Reconocemos y asumimos que este nivel de profundidad –que incluye la primera sección del siguiente capítulo– es el que menos trabajado y resuelto tenemos. Esto se debe a varios factores, como la propia complejidad de la cuestión, o la falta de formación y práctica espiritual que podría ayudar a abordar esto de manera más clara y a exponerlo de mejor forma. También influye de manera fundamental que estos temas –el patriarcado y el ego– son cuestiones que nos atraviesan en todo sentido, hemos sido formados en su seno y por tanto los existimos y reproducimos de manera *natural* y la gran mayoría de las veces de forma inconsciente.

Claro, como una investigación académica que se pretende seria, podríamos haberlo dejado fuera del análisis y no arriesgar la incursión en temáticas que no dominamos y que generalmente no son bien recibidas en el estudio científico y académico. Pero justamente por esto consideramos que el esfuerzo es más necesario. Sabemos que para abordar cabalmente este tema nos faltaría mucho camino por recorrer, uno que incluya otras formas de conocer, de abordar la realidad y de contemplar el mundo, desde la meditación, la contemplación profunda, el trabajo con plantas sagradas y un largo etc. Esto será ya no fruto de un trabajo académico como éste, sino resultado de un trabajo de vida, que tendrá su propio camino y destino. Así como en el proyecto fin de master (PFM) dejamos muchos temas abiertos por indagar en esta tesis, aquí haremos igual, en cuestiones que habrán de ser abordadas, y con suerte resueltas, durante los siguientes años y décadas.

Asumiendo pues el riesgo de quedar cortos, el intento debe ser hecho para que el análisis pueda llegar al puerto buscado. Al final, este ejercicio representa, más que una investigación académica, un ejercicio personal de mirarse ante un espejo. Esto fue lo que generó que el trabajo transmutara de una exploración intelectual a un camino de búsqueda espiritual. Hacia aquí apuntan muchas de las nuevas narrativas de la transición. Esto no es casualidad, sino reflejo de las reflexiones y preguntas profundas, de quienes se abren a preguntarse todos estos cuestionamientos de manera honesta y decidida.

Ego moderno patriarcal

Dicho lo anterior, podemos entrar en materia de este ego moderno patriarcal. De sus tres elementos, hemos analizado ya a la modernidad, último componente que se incorpora al proceso histórico de esta entidad. El patriarcado, previamente –hace unos 7

mil años— comenzó a tomar el dominio en las sociedades humanas. Mientras que el ego —como unidad individual y aislada del mundo— es tan antiguo que es prácticamente imposible de rastrear.

El *patriarcado*, o dominio de la energía *yang* está presente y se manifiesta en prácticamente todas nuestras instituciones humanas —no sólo modernas—, en la mayoría de las culturas se puede observar una predominancia de la energía masculina o yang, competitiva, dominadora, racional, etc., como veremos. Como explica Julieta Paredes (2015), el patriarcado es el sistema en sí, lo que genera todas las opresiones —de las mujeres, de la Naturaleza y de los hombres mismos—.

Por *ego* nos referimos a la mente pensante, que se concibe como un ente aislado del mundo, separándose de él, y provocando que la persona se conciba como conciencia individual que experimentan un mundo *objetivo*. Esta separación es común a todas las culturas humanas, en unas más y en otras menos pronunciada, ya que sus raíces provienen de tiempos inmemoriales (Capra, 1975). En el budismo a esto se le llama *avidya*, que refiere a la ilusión de dividir el mundo en cosas individuales y separadas. A estas cosas y situaciones son con las que el ego se identifica y se aferra. Pero en su condición de impermanencia, tenderán a transmutar y cambiar; la resistencia egótica de ese flujo es la raíz del sufrimiento.

Esta disociación mental con el mundo permitió que la mente pensante fuera ganando poder sobre el ser humano *completo*, sobre su cuerpo y su espíritu. Dominando entonces su vida, su ser y su sentido de existencia, a tal punto que la mayoría de las personas creemos que *somos* nuestra mente. Veremos cómo esto, en últimas, es lo que genera ansiedad, miedo, sufrimiento y destrucción, no sólo a los seres humanos, sino a la Naturaleza y el mundo también.

Haciendo un intento de genealogía, podríamos plantear que este ego —forjado muy lentamente durante cientos de miles de años— se alimentó y fusionó con el patriarcado que emergió lentamente hace unos siete milenios. Esto desembocó en una forma de conciencia a la que podríamos llamar *ego patriarcal* que ha dominado toda la civilización humana desde que tenemos registro de la *historia*.

Este ego patriarcal, presente en la mayoría de las sociedades, tuvo el empuje de los dos grandes hitos de Occidente que señala Pigem (1994), el mundo clásico de la Grecia antigua, y la expansión de la modernidad de hace unos cinco siglos. El primero forjó el pensamiento abstracto a partir de *conceptos*, basado en la ya presente concepción atomista de la realidad. Con ello se fortaleció la idea de separación y se incorporó la noción de *objetividad*. Antes de este momento, como recuerda Feyerabend (1984), las *cosas* de la realidad no se concebían como conceptos a definir, sino como narraciones que buscaban iluminar la realidad desde distintos aspectos.

Así, el ego patriarcal que preexistía a la modernidad, se alimentó y fortaleció con su surgimiento y desarrollo, conformando así el ego moderno patriarcal del que intentamos hablar. Es éste el que se expandió por el mundo de la mano del imperialismo europeo del siglo XVI hasta ahora. Es éste el que está detrás de la sociedad moderno-industrial que

ha ocupado la mayor parte del planeta y se ha instaurado en el poder de sus instituciones y estructuras –desde la escuela, y los hospitales, a la ciencia y el estado moderno–. Es esta entidad la que nos habita y vive en, y a través, de nosotros.

Detengámonos ahora en la cuestión del patriarcado, para después hacerlo con el ego. La lectura aquí realizada se basa principalmente en los análisis que, desde muy diferentes geografías, hacen las feministas Claudia von Werlhof (2015a, 2015b) y Julieta Paredes (2015), quien afirma que el *sistema* del que se habla muy a menudo es el patriarcado en sí, como origen de las opresiones a aquello distinto –la mujer, la Naturaleza, el indígena, la alteridad–. Es importante reconocer que hoy, capitalismo es patriarcado. Esto es de vital importancia, como veremos, para la construcción de alternativas, ya que de no trascender este dominio de la energía *yang* no podremos incorporar los cambios de fondo que necesitamos, y fracasaremos una y otra vez.

El sistema-mundo –económico, desarrollista, científico, moderno– del que venimos hablando debemos extenderlo a un sistema-mundo-patriarcal, como explica Escobar (2016a). De aquí que se haga necesario el esfuerzo académico de ir rastreando su historia, de dónde surge y cómo ha tomado tal dominio en los últimos miles de años. Es una historia que sigue viva, porque sigue presente en nuestras sociedades, y como tal debemos abordarla, concluye.

Como explica von Werlhof (2015a), el concepto de patriarcado generalmente se define como el dominio y la dominación del hombre sobre las mujeres y el mundo. Pero el propio término de patriarcado, conceptualmente no se puede sostener. Es decir, *pater* –padre– y *arche* –que originalmente significaba origen o principio, ya después adquirió el sentido de mando y dominio– significaría «en el origen, en el principio, el padre». Esto hace *ruido* naturalmente, a diferencia de matriarcado, que sería «en el origen, en el principio, la madre», lo cual es perfectamente natural, como dadora de vida. Esto se ve todavía en cosmogonías que han mantenido mayor vínculo con la Naturaleza, donde ésta aparece generalmente como figura femenina y materna. De ahí por supuesto que sea *Madre* Tierra o *Pachamama*.

La historia de la dominación del patriarcado se remonta a la edad de piedra, o neolítico, entre el 7000 y el 4000 a.C. La incorporación de la agricultura en las sociedades cambió la forma de vida en los humanos, permitió el establecimiento de las sociedades y también el nacimiento de la propiedad. Se comenzaron a separar las actividades humanas y esto dio paso a estructuras e instituciones jerárquicas –religiosas, políticas, culturales– que fueron sentando las bases de lo que hoy conocemos como civilización. En este período comenzaron las estructuras sociales, la dominación, los imperios, y la *historia* que se remonta a los sumerios de la antigua Mesopotamia. Con este análisis podríamos afirmar que el desarrollo de la civilización humana es resultado de la consolidación del patriarcado.

Esto, por supuesto, no fue ni un proceso homogéneo, ni se dio en todos los lugares al mismo tiempo. Como explica Pigem (1994), en el sureste europeo –especialmente en

las zonas que hoy corresponden a Creta, Sicilia, Hungría y Ucrania— vivieron durante muchos milenios más sociedades pacíficas, sin rastros de violencia ni jerarquías.

Los restos arqueológicos en Creta —que datan del 3000 al 1500 a.C.— todavía retrataban este tipo de sociedades, continúa. En estos pueblos de varios miles de habitantes, no se encuentran unos entierros más lujosos que otros, sus ciudades no tenían muros defensivos y —aunque trabajaban la metalurgia— no fabricaban armas. Se encuentran restos de un arte y una escritura que iban floreciendo, en la que la que predominaba lo femenino —lo *yin*—. La sucesión se transmitía por línea materna, en su cosmovisión estaba una diosa terrenal, materializada en la Naturaleza y en todo lo viviente, generando una concepción sagrada del mundo en sí. Estas sociedades parecen haber sido esencialmente pacíficas, igualitarias y joviales.

Estas civilizaciones, como anotan Pigem (1994) y Escobar (2016a), fueron desapareciendo entre el 4300 y el 2000 a.C., con la llegada —desde el este europeo— de pueblos nómadas que ya tenían un patriarcado desarrollado. Éstos eran combativos y guerreros, con una estructura jerárquica y dioses celestiales encabezados por Zeus, y fueron poco a poco conquistando a estos pueblos. A partir de este momento el registro arqueológico cambia, desaparecen las escrituras y el arte, y aparecen las armas y las diferencias en los entierros.

Para Giraldo (2014), la llegada de estos pueblos fue desplazando de las sociedades los valores y las deidades femeninas, por los dioses y los valores masculinos. El cambio fue gradual por supuesto, muchas culturas —como la sumeria, griega, celta, nórdica, vasca y romana— siguieron teniendo deidades femeninas, especialmente para celebrar a la Diosa Madre, o Madre Tierra. Pero termina por perderse, casi de forma absoluta, con la imposición del monoteísmo judeocristiano del imperio romano.

En geografías americanas, como explica Marañón-Pimentel (2012a), durante los miles de años previos al imperio mexica, existieron pueblos y sociedades con un cierto equilibrio de géneros, que, si bien podían favorecer al masculino, no despojaban radicalmente al femenino de su participación y su propia existencia ontológica. Existía una relación dual de complementariedad que se fue perdiendo paulatinamente y que terminó por consolidarse con la invasión europea.

Este patriarcado, como vemos claramente, se desarrolla muchísimo antes que la modernidad. Para la llegada de ésta, el hombre ya se presentaba como la encarnación del género humano y con ello transforma a la mujer, a la Naturaleza, a la alteridad en algo a dominar. Esto, creemos, se refleja en la cosmogonía moderna como la separación ontológica de lo Uno y lo no-Uno, que vimos.

Con John Locke y la modernidad aparece también el racismo, explica Hinkelammert (2003), por ello a partir del siglo XVIII ya no sólo sería el hombre el representante y la unidad del género humano, sino el hombre blanco y europeo. A partir de aquí, y luego con la conquista de América, se cristalizó el sistema-mundo colonial, moderno y patriarcal que constatamos.

Así podemos entender el capitalismo neoliberal, como explica von Werlhof (2015a), como la fase actual del patriarcado. Pero en éste se ha llegado a tal punto de destrucción y deseo de dominio, que como sistema no tiene otra salida posible más que colapsar. Vivimos en una sociedad que debería ser definida como patriarcado capitalista, añade.

Estas raíces de la dominación de lo masculino podrían ser encontradas, creemos, en todas las instituciones occidentales e industriales. Una de ellas, que resulta fundamental, es el de la propiedad privada. Ésta, como explica Kumar (2002), surge con la agricultura —para asegurar la comida de lo que se había sembrado para alimento—. Pero en esos momentos respondía a una cuestión de supervivencia y de defensa de lo trabajado, y no era lo dañino que ahora es. El deseo de dominio y control patriarcal lo fue fomentando y cada vez ha venido tomando mayor relevancia.

Pero aparte de la propiedad y el capitalismo, podemos rastrear también este patriarcado en el estado moderno, en la ciencia, el progreso, la economía, la medicina occidental, la agroindustria y el proyecto civilizatorio occidental. Si bien este patriarcado también está presente en los pueblos indígenas mesoamericanos y andinos, o en las culturas orientales como el budismo; es en el sistema industrial que toma una magnitud sin precedentes, convirtiendo a este ego patriarcal, en moderno también, exponenciando su deseo de dominio, control, manipulación y poder.

Es en este punto, como observa von Werlhof (2015a), que se consolidan las divisiones patriarcales entre materia y espíritu, y entre sociedad y Naturaleza, lo cual conlleva a la desacralización del mundo, a partir de la cual el patriarcado puede llevar adelante su proyecto. Si se aceptara lo divino y sagrado de la Naturaleza, y del espíritu humano, no se podría ejercer al mismo tiempo la fe y la aspiración por la dominación y manipulación. Son estas divisiones las que permiten evitar este conflicto.

En la espiritualidad monoteísta patriarcal —continúa— se considera al *creador* como un ser superior y *más perfecto* que su creación. Se ubica a la divinidad y a lo sagrado en otra dimensión de realidad, dejando el mundo que habitamos vacío de su presencia; lo cual toma forma como creación de este dios, pero no como encarnación del mismo. Es patriarcal en términos de que este dios, masculino, como *pater*, sería principio de todo. Así, con las religiones monoteístas, en sus mitos y fundamentos, el patriarcado quedó inscrito en estos imaginarios. Un dios patriarca, masculino y poderoso, como creador de todo —concepción ontológica de lo Uno— se convirtió en el fundamento de existencia de la gran mayoría de las religiones monoteístas.

Todo esto ha llegado también a las mujeres, la mayoría de quienes han empezado a creer este disparate patriarcal. Así ahora exigen también ser iguales que los hombres, tener las mismas condiciones, puestos y salarios en las instituciones patriarcales. Quieren ser trabajadoras, individuos, consumidoras de dinero, poder y sexualidad (Werlhof, 2015b). Esta dominación patriarcal toma forma en un heteropatriarcado, producido y reproducido tanto por los hombres como las mujeres de la sociedad industrial y moderna.

El proyecto utópico de la modernidad occidental, continúa la autora, busca la conversión de la utopía en cuanto posibilidad de transformar el mundo, la naturaleza y la

vida, en algo supuestamente más alto, más noble, más desarrollado o civilizado. Esto toma forma como utopía patriarcal. Así, este proyecto de convertir al mundo en algo que no es, en algo *mejor*, se ha convertido tanto en una ideología –religiosa y filosófica– como en una práctica –tecnológica, política, económica y cultural–.

Este pensamiento patriarcal ha penetrado en la conciencia humana tan profundamente que es casi imposible imaginar una sociedad y un mundo distinto a aquél que debe ser *perfeccionado*. La vida mejor que propone el progreso y la civilización es parte de esta utopía patriarcal, concluye. Esta situación, según Krishnamurti (1984), es uno de los mayores factores de desorden, de conflicto y de sufrimiento en nuestras vidas, el de tratar de transformar o cambiar *lo que es* –lo que está sucediendo, el mundo como está– en *lo que debería ser* –algo que en el presente no es, y puede manifestarse como momento futuro, o pasado; en cualquier caso, es una ilusión–.

Ahora, ¿cómo interpretar el posicionamiento ético y político –que busca condiciones sociales más justas y una relación con la Naturaleza más armoniosa– que hemos venido defendiendo durante todo este trabajo? Consideramos que si bien este deseo tiene su origen en la polaridad *yang* –que en desequilibrio genera patriarcado– no tiene que ser algo negativo per se. Lo que genera el daño y las problemáticas que vivimos no es de dónde surgen las acciones y los deseos, sino la predominancia y dominación de una de las partes.

Por otro lado, se debe señalar que esta utopía moderno patriarcal es el proyecto que implica una transformación continua y constante del mundo y la sociedad. Partiendo de la idea del progreso como avance infinito hacia un estado mejor de las cosas. Este proyecto moderno requiere concebir todo como algo por mejorar, completar o realizar. De ahí su pulsión por la necesidad de intervenir en el mundo y transformarlo. No por sus condiciones o situación actual como causa, o motor, de dicha transformación, sino como algo *per se*, que debe ser hecho y encaminado hacia la perfección y la realización del mundo, y del individuo.

Este patriarcado ha tomado tal predominancia y hegemonía, que se vuelve cada vez más radical. A través de su tecnología y su ciencia, sueña ser capaz incluso de prescindir de la muerte y de la exclusividad de la mujer para dar vida (Werlhof, 2015b). Es por todo esto que, como explica Silvia Federici (2015), la mujer y la Naturaleza son hoy objetivo de tanta violencia naturalizada. La mujer es la primera al alcance de esta violencia y dominación, y aquello *otro* con lo que primero se confronta el patriarcado en su utopía dominadora.

Este deseo de control –anclado en un profundo miedo y desarraigo existencial– es lo que lo lleva, de manera consciente o inconsciente, a atacar, desprestigiar, invisibilizar o destruir cualquier alternativa. Así, lo femenino, lo indígena, lo oriental, la Naturaleza, lo emocional, lo espiritual, etc. se hace a un lado y se somete, para que no ponga en riesgo el *statu quo* de la supremacía patriarcal, concluye.

Creemos que el análisis realizado en este capítulo podría hacerse de nueva cuenta y de forma mucho más completa, incorporando una lectura transversal del patriarcado;

esto arrojaría mucha más luz sobre las problemáticas y crisis que intentamos investigar. Si no lo realizamos así desde un inicio se debe a que —como señalamos en la introducción— presas de nuestro propio patriarcado incorporado, no veíamos lo que teníamos enfrente.

Este desequilibrio de lo masculino, lo *yang*, está tan naturalizado que pasa inadvertido. Y no es porque no se señale y se diga —las compañeras feministas llevan años intentando hacernos ver lo evidente— sino porque lo tenemos tan internalizado, es tan *normal*, que se deja de *ver*. Así lo podemos comprobar por nuestra propia experiencia. En cualquier caso, creemos que esta falla metodológica en la investigación —que se suma a todas aquellas de las que ni siquiera somos conscientes— no modifica nuestras conclusiones. Esto podría agudizar y perfeccionar el análisis sobre las implicaciones y consecuencias que esta dominación ejerce en la sociedad global, sin embargo, el resultado sigue apuntando al mismo lugar, hacia estos niveles de profundidad, donde dominan el ego y lo *yang*.

Aun así, es de señalar que una vez que se aprende a reconocerlo y mirarlo, se empieza a hacer evidente por todos lados, como hemos intentado señalar —en la economía, el progreso, el desarrollo, la escuela, la ciencia, etc.— Así como cuando uno aprende un idioma, una vez asimilada esta cuestión, las cosas que previamente no se veían o se reconocían, se empiezan a ser evidentes y visibles. Esto resulta de fundamental importancia ya que —como veremos— es en estos polos reprimidos —la alteridad, la Naturaleza, lo indígena, lo sagrado, lo femenino, lo *yin*— que podemos encontrar las pistas y algunas respuestas que estamos buscando para enfrentar la crisis global que atravesamos. El primer paso a dar en este camino, como dice Thomas Berry (1999) es el reconocimiento del profundo patriarcado que guía y domina en nuestras sociedades.

Con este muy somero análisis podemos exponer la trascendencia e importancia de ubicar —y traer a la luz — este proyecto patriarcal, que está presente en prácticamente todas las culturas, organizaciones e instituciones de nuestro mundo: desde los bancos y gobiernos del Norte, hasta muchos movimientos rebeldes y revolucionarios del Sur. Nos atraviesa a hombres y mujeres por igual. Muchas compañeras activistas e intelectuales señalan esta situación de manera insistente —y no es para menos—, si no reconocemos este heteropatriarcado dentro de nosotras y nosotros, poco avance podremos lograr en la construcción de alternativas que busquemos.

Aun con todo esto, consideramos que falta un último escalón por descender, al menos hasta donde alcanzamos a ver, el del ego. Seguramente habrá otros, hacia abajo, hacia los lados o hacia otros lugares que no alcanzamos a ver, sobre situaciones que siguen siendo tan *normales* y *naturales* en nuestra cosmogonía, que pasan inadvertidas. Si bien el patriarcado así opera, el ego, más en lo profundo del ser humano, sigue pasando desapercibido para la mayoría de las personas. Al igual que hicimos con el patriarcado, habrá que sacarlo a la luz.

Dicha reflexión, está basada en los aportes y enseñanzas de dos maestros espirituales: Eckhart Tolle (2001, 2005) y Jiddu Krishnamurti (1969, 1984, 2015). Muchos, y muchas, más han explorado esta cuestión, por supuesto —desde las épocas del Buda y de Jesús—,

pero como en las secciones anteriores, tendremos que conformarnos con un análisis parcial y provisional que nos permita hilar todo lo que hemos venido señalando.

Así, este ego, la mente pensante, es el nivel más profundo que hemos alcanzado a percibir en esta búsqueda por las raíces de la crisis civilizatoria que atravesamos y de la compleja problemática global. Exploremos entonces esta situación, su dominio sobre los seres humanos y cómo enmarca nuestra lectura e interpretación de la realidad.

Durante décadas Jiddu Krishnamurti (2015) explicó que la razón por la que no veamos y percibamos la totalidad la unión del *todo*, es porque dentro de nosotros nos habita la entidad del *yo*, del ego. Esta entidad surge de la identificación humana con la conglomeración de deseos e interpretaciones que surgen del *pensador*, de la mente pensante.

Ésta establece una división fundamental entre el *yo* y el mundo, lo *no-yo*. En esta escisión ontológica profunda, sigue Krishnamurti, está la raíz de la ansiedad, el sufrimiento y el conflicto interno y externo que hoy vemos. En esta separación del mundo, el ego entonces se afianza en una identificación propia individual, como sentido existencial; en lo propio, lo de uno: mi nombre, mis relaciones, mi trabajo, mi pasado, mi futuro, mi casa, mis posesiones, mis gustos, mis pasiones, mis ideologías, etc. Todo esto es fruto del movimiento del pensamiento en sí. La identificación con todo ello es la identificación con la mente pensante. Así, concluye, el pensamiento es la raíz del *yo*, del ego.

Eckhart Tolle (2001) aborda ampliamente este tema, y señala que el ego en sí es esa actividad mental; el pensamiento constante y compulsivo es lo que lo mantiene vivo. Habría que referirnos a este ego como un falso ser, que es creado en el proceso de identificar nuestro sentido existencial de identidad con la mente. A este ser lo hemos confundido con *nosotros mismos*, y de ahí surge la entidad individual que nos aísla del mundo.

Esto significa que una persona deriva su sentido de *sí misma* del pensamiento y la mente. Creemos que dejaríamos de *ser* si dejáramos de *pensar* (Tolle, 2001). Descartes resumió magistralmente este error fundamental: pienso, luego existo. Este camino es la continuación del proceso que iniciara con la objetivación de Platón mucho tiempo atrás (Pigem, 1994), y fue base para que los seres humanos profundizaran su identificación con la mente egótica, en lugar de con todo su organismo y su ser integral (Capra, 1975), compuesto también por mente y espíritu.

No se requiere dedicar demasiado tiempo para experimentar esta adicción al pensamiento y para evidenciar que no tenemos el control sobre ella. Se puede experimentar fácilmente al intentar permanecer tan sólo un par de minutos sin pensamientos, respirando conscientemente. En ese pequeño lapso de tiempo la mente golpeará y golpeará a la puerta con nuevos pensamientos, hasta que ser reestablezca la *normalidad*, es decir, la vida a través de la mente.

También se hace manifiesto si, prestando atención, se *escucha al pensador*, se *escuchan* los pensamientos y a esa mente parlanchina. Este ejercicio resulta interesante ya que revela automáticamente una *presencia observadora*, que aparece como quien escucha; es esa conciencia silenciosa que escucha al pensador (Tolle, 2001).

Pero eso no es un ejercicio que la mayoría de las personas hagamos de manera recurrente, al contrario, vivimos *a través* de la mente. Krishnamurti (1969) hace notar que cuando la mente está parlotando sin parar –la inmensa mayoría del tiempo– no podemos ver claramente, no observamos *lo que es*, sólo proyecciones mentales que hacemos y que hemos aprendido antes –de nuestra cultura, las instituciones sociales y del condicionamiento de nuestra mente–.

Así, al ver una flor, la mente podrá decir «qué flor tan bonita», pero esto es sólo una etiqueta o categoría mental aprendida. Se *ve* a la flor a través de la mente y todo lo aprendido antes acerca de la flor; no desde la presencia y la quietud que permite un espacio en el que la flor pueda ser *flor*, y no sólo una proyección mental, sólo así es que se puede sentir su esencia y su santidad, explica Tolle (2001).

Y así, andamos por el mundo, experimentándolo, *conociéndolo*, a través de la mente, de sus categorías, juicios, condicionamientos e interpretaciones. Al observar un atardecer, una piedra, una planta u otra persona, la experiencia vivencial la hacemos a través de los conceptos y etiquetas mentales que hemos aprehendido previamente. Por eso es tan complicado *ver* el árbol como bosque, o como micro-universo de partículas y organismos, o como parte de nosotros mismos; y lo vemos siempre como *árbol*. Poder trascender esto, y percibirlo distinto, requiere de otras formas de contemplar, habitar y experimentar el mundo –como veremos en el siguiente capítulo–.

En este proceso –que nos parece perfectamente natural, porque el mundo *así es*– el ego colectivo se va afianzando en el dominio de los seres que lo alojan. La mente así, absorbe toda la conciencia y la energía de la persona –*robándosela* al cuerpo y al espíritu– transformándola en actividad mental. De ahí que se vuelva compulsiva y que resulte en que no podamos dejar de pensar.

Esto nos invita a hacernos preguntas profundas. Si no tenemos acceso al botón de *apagado* de la mente, si no podemos a voluntad elegir entre el modo *pensamiento* y el modo *no-pensamiento*, si la mayor parte del tiempo (que la mente está activa) ni siquiera la escuchamos, ¿entonces quién está al mando? ¿Quién domina y controla nuestra experiencia y actividad en el mundo, la mente o la presencia que *escucha* a la mente? Responder estas preguntas nos confronta al dominio casi absoluto de la mente: sobre uno mismo, sobre la humanidad y por tanto sobre el mundo que ésta construye.

El ego ha tomado tanta fuerza que es muy difícil dominarlo y trascenderlo. Esto es porque el ego siempre insistirá en volver a ese trono que está seguro le corresponde (Panikkar, 1993). Por eso, para la mayoría de la gente es muy complicado, si no imposible, pasar unos minutos en silencio y sin pensamientos. La mente buscará uno u otro lugar para regresar a su lugar, hasta lograrlo. Mantener este estado de presencia implica un

esfuerzo que pocas personas pueden mantener, y no se presenta como un modo de estar natural o bien una decisión consciente.

Con la inmensa mayoría de las personas viviendo exclusivamente en su mente, y dominados por ella, los humanos hemos construido sociedades, instituciones y culturas que plasman esta dominación. Es por ello que Tolle (2001) explica que es la mente – como ego colectivo– quien gobierna nuestro mundo. La mente egótica, como energía que es, no se limita a cada persona, sino que nos atraviesa, la alimentamos y reproducimos de manera consciente e inconsciente. Ésta se ha hecho del poder en las instituciones y estructuras sociales –económicas, políticas, educativas, epistémicas, etc.– existentes en nuestra civilización global, no sólo moderna.

La dominación y predominancia de esta mente egótica colectiva, la ha convertido en la entidad más demente, peligrosa y destructiva que jamás haya habitado este planeta (Tolle, 2001). El futuro de este planeta se ve muy oscuro si esta conciencia humana no cambia. Y por eso la necesidad de empezar a considerar todas estas cuestiones, y a esta profundidad, de manera seria, académica, científica, válida, o como se le quiera decir.

Es una realidad, como señala Pigem (2013), que estamos cerca de un mundo en el que el 99% de las personas está a merced del 1% que hoy domina y oprime al mundo. La problemática es que ese 1% está a merced de la ciega lógica del sistema que domina a todo el conjunto. Por ello, si de la noche a la mañana desapareciera ese 1%, el sistema continuaría. Porque hay algo más, que no sólo son las estructuras de poder imperantes, las instituciones y la industrialización. Si hoy desaparecieran todos los “malos” del mundo, no tardaríamos en regresar a una situación bastante similar. El problema no está –sólo– ahí, sino en el nivel de conciencia en el que estamos y vivimos la enorme mayoría de las personas.

Con todo esto no pretendemos postular –vaya disparate que sería– que deberíamos negar la mente y la actividad de ella derivada, o desecharla como valiosa. Es una herramienta, una parte de nosotros mismos con un potencial increíble, tiene capacidades maravillosas; el problema es el desequilibrio que ha generado, y que, gracias a ello, nunca aplicamos esa increíble capacidad para los problemas reales (Krishnamurti, 2015), sino sólo para crear y gestionar preocupaciones, *historias mentales*, vivir a través del pasado o del futuro, etc.

Por ello, no se trata, como explica Tolle (2001), de salir de la mente hacia un estado por debajo de la misma –a través de las drogas, legales e ilegales, de la televisión, del consumismo, etc.– sino de trascenderla y elevarse por encima de la misma, de manera que el ser que somos y que nos habita pueda recuperar el equilibrio perdido en los últimos miles de años, y que ahora, empujado por la realidad que ha construido, empieza a entrar en crisis. Es muy pronto todavía para saber si de este proceso se recuperará y saldrá fortalecido, o desencadenará su muerte, o, mejor dicho, la muerte de su imperio, de su predominancia.

Crisis existencial y espiritual

Esta crisis entonces es existencial. Como desde hace milenios saben los budistas, este modo de conciencia lleva a una forma de vivir la vida que genera dolor y sufrimiento. Esta identificación con el pensador, como sentido de existencia, conlleva un modo de vivir en base a la negatividad y a la separación del ser del mundo –y del mundo en sí, en partes– y eso le genera insatisfacción, ansiedad, infelicidad y sufrimiento. No sólo al interior del ser humano –como ahora veremos– sino al mundo en sí mismo y a los demás seres vivos –como hemos repasado ya–.

Como expone Tolle (2001), la mente siempre tiende a la negatividad. Esto se debe a que constantemente está buscando tener problemas que resolver, cosas con las que lidiar o situaciones que deben ser analizadas y pensadas –desde crucigramas hasta bombas atómicas, desde proyecciones mentales del futuro hasta el seguir viviendo a través del recuerdo del pasado–. Al tener cosas que estar resolviendo o atendiendo la mente se mantiene activa y refuerza el sentido de identificación del ser. Es por ello que crea la negatividad, para reforzarse y darse más vida.

La negatividad es resistencia a lo que es, al presente, a la situación actual de las cosas, y ésta es siempre inconsciente. Si uno pudiera escoger libremente entre la felicidad y la infelicidad, seguramente optaría por la primera. Sin embargo, no es lo que hacemos rutinariamente, porque la *decisión* se está tomando de manera inconsciente, la está tomando el ego por nosotros y sin preguntar, con el adagio *esto no debería ser así*. Esta negatividad –continúa Tolle– es la que produce sufrimiento a través del rechazo inconsciente del ahora, de *lo que es, como es*.

Esta situación, básicamente es la base profunda de todo lo que expusimos sobre el progreso, el desarrollo, la economía, el crecimiento, etc. anteriormente. La ansiedad por *crecer, mejorar, avanzar, progresar, salir adelante*, y demás etiquetas que fascinan a la cultura occidental, surgen de este rechazo inconsciente al presente, momento fugaz en el que la mente pensante no puede permanecer.

Esta negatividad surge porque en el fondo el ego tiene la ilusión, o la disfrazada esperanza, de que la negación del presente, el rechazo de *lo que es*, logrará de alguna forma cambiar las cosas. Sin embargo, sucede justamente lo contrario. A través de la co-creación de la realidad, esta negatividad, en lugar de atraer una situación deseable, justamente impide que surja, o ciega o entorpece a la persona cuando se presenta la oportunidad de cambio, como recuerda Tolle (2001).

Con esto dicho se puede comprender de mejor manera por qué el ego y nuestro inconsciente, crea, y mantiene la negatividad –generando ansiedad, conflicto, miedo, desarraigo–. Si uno fuera realmente consciente –es decir, presente– toda la negatividad se reconocería como *inútil e innecesaria*, y por tanto se disolvería casi instantáneamente, ésta no puede sobrevivir a la presencia.

El problema aquí, sigue Tolle, es que en un nivel profundo no queremos el cambio de las situaciones indeseables en nuestra vida y de nuestros problemas, ya que esto

amenaza nuestra propia *identidad*, o la del ego, mejor dicho. Esa identidad que se sostiene a través de nuestros problemas, nuestra historia, nuestra personalidad, nuestro éxito, posesiones, ideologías, nacionalismos, pasiones, profesiones y utopías. Hay pocas personas dispuestas a renunciar a todo ello y a evidenciar la ilusión de su *realidad*. Hacerlo pone en entredicho su propia identidad, derivada de todas estas cuestiones, que son meras creaciones mentales. Éste es un fenómeno común, pero también demencial, concluye.

Por eso el ego no quiere el cambio. Al desaparecer la condición de la que la persona y su mente derivan su identidad –sea *su* automóvil, *su* ideología revolucionaria, *su* pareja, *su* equipo de fútbol o *su* reputación de persona exitosa o espiritual– el ego queda desnudo. Al evidenciar que el fin de una de estas situaciones no era la muerte, queda expuesta la ilusión que representaba. Es por ello que el ego rápidamente buscará otras formas y cosas –nuevas o las mismas– a las que aferrarse e identificarse. Esto puede ser una nueva identidad de persona *espiritual*, o bien de una persona *desdichada* por la desaparición de aquello a lo que estaba aferrado, o de llenar el vacío con cosas.

Sin embargo, como explica Tolle (2005), cada pérdida o muerte de una condición con la que nos identificábamos, es una oportunidad de hacer consciente lo inconsciente, se abre una ventana de oportunidad que brinda la posibilidad de elección, sobre el camino a tomar. El problema, como dice es, ¿en verdad ya estamos cansados de sufrir? Evidenciar que hay una decisión libre en esto es confrontar directamente la identificación con el ego, batalla que sólo puede ser bien librada a través de la presencia consciente y el silencio interior, los cuales arrojan luz sobre la condición ilusoria de los problemas.

La mente no puede permanecer en ese estado porque en la presencia, se revela que no hay problemas en ese momento, que no hay temas que atender o que hacer. Tal vez en cinco minutos o en dos horas, sí las haya, pero en esa presencia no hay necesidad de la mente, y ésta se ve obligada a apagarse, y lo que queda entonces es esa conciencia observadora, aquella que desde el silencio escucha al pensador. Este momento, aunque sea momentáneo, es la muerte para el ego, situación que no puede permitirse, y por lo que insistirá por uno u otro lado hasta poder retomar su lugar.

La negatividad, entonces, es la herramienta perfecta para mantener a la mente activa, pensando cosas y resolviendo problemas o situaciones. Pero la cuestión es que eso mismo, como se hace evidente, genera dolor, y la continuación o perpetuación –consciente o inconsciente– de ese dolor genera sufrimiento. Esta situación, repetida y fortalecida durante cientos de miles de años, se ha acumulado en la psique humana colectiva, y esto le ha llevado a ocasionar una destrucción y un envenenamiento del mundo en el que vive. Ninguna otra forma de vida en el planeta conoce la negatividad, sólo los seres humanos, de igual forma que ninguna otra forma de vida viola y envenena la Tierra que la sostiene, concluye Tolle (2001).

Todo esto que venimos explicando es lo que consideramos que está detrás del ego, el individualismo, la competencia y el egoísmo que hoy observamos en las sociedades occidentales y desarrolladas. Si bien esta condición no es propia de la modernidad, es en esta cultura occidental donde toma una fuerza y un dominio inusual y peligroso.

Esto se materializa en el progreso, el desarrollo y la economía, cuestiones que para la cosmovisión occidental no sólo son naturales sino deseables. Pero —como vimos— no es así para muchísimas otras culturas, en las que se les considera como enfermedad, locura o brujería. Incluso son valores que hoy en día la mayoría de religiones aborrecen; menos la religión del capitalismo, ya que sin ellos no podría existir.

Como explica Franz Hinkelammert (2013), la competitividad —que encarna estos valores— debería ser un valor completamente secundario en nuestra sociedad, y no un valor superior como lo es ahora. No puede existir paz en una sociedad en la que todos sean competitivos, es una cuestión suicida. Esto es sencillo de comprender, ¿cómo puede ser que una cultura que se pretende universal tenga a la competitividad como valor central? Es una locura en dos sentidos. Por un lado, porque eso crea una sociedad intrínsecamente insustentable. Por el otro porque, como la neurología y la biología comienzan a observar, esto no es un comportamiento natural en los seres humanos, sino un valor inculcado a base de insistir e insistir.

Como no es algo que sea inherente al ser humano, entonces el sistema industrial y capitalista tiene que estarnos bombardeando todo el tiempo con recordatorios de ello. La publicidad —tan preponderante en nuestro mundo que ya ni la vemos como algo extraño y nocivo— es sólo un atisbo de ello. Pero podríamos indagar esta *deformación* de las personas desde la escuela, en las empresas, en el progreso, la economía, los medios de comunicación, etc.

Esto lleva al ser humano a comprenderse como *individuo*, aislado y separado del mundo, de la Naturaleza, de la sociedad y del cosmos. De esta separación, como explica Pigem (1994, 2009) surge la angustia, y de la angustia la voluntad de poder. Bajo este marco es que el sujeto convierte el mundo en un lugar mundano, hostil, desencantado y lleno de objetos que *objetan* contra él. De este sujeto, de este ego moderno patriarcal, surge la mirada competitiva del mundo y la realidad. Y de ahí surge el deseo de dominarlo y someterlo, objetivándolo, cuantificándolo, clasificándolo, compitiendo y consumiendo.

Lo resultante de ello es una cosmovisión materialista de la realidad, desde la cual se concibe un universo inerte, indiferente, mundano y hostil —continúa— un mundo donde reina el conflicto y la escasez, donde sólo unos pocos pueden triunfar y el resto debe mirarlos con admiración y envidia, ya les llegará a ellos las *delicias* del éxito —si se esfuerzan, trabajan y se esmeran— y de la abundancia material prometida.

El ego siempre está midiendo el mundo, comparando todo, categorizándolo, acomodándolo, imponiéndole orden, etc., incluida la propia persona. Por ello la mente pensante siempre se está comparando y midiendo en relación con los demás —base elemental de la competencia individualista— y esto es lo que niega la esencia propia, la forma de ser único, o única, en el mundo (Krishnamurti, 1969).

Estos elementos que venimos explorando del ego, son los que generan la separación del mundo que observamos, así lo hemos dividido en naciones, razas, religiones, grupos políticos y equipos deportivos. Krishnamurti (1984) explica que esta división es la que

genera comparación y envidia, y el odio y las guerras también; donde hay división, tiene que haber conflicto.

El nacionalismo, dice, es una maldición, igual que llamar hindú o cristiano a alguien. En el mismo momento de etiquetar y clasificar a las personas se genera la división y se niega el hecho de que somos pertenecientes a la raza humana, y no a ningún tipo de secta, ideología, nacionalismo o sistema, concluye.

Esta situación, como anota Tolle (2001), se materializa en una corriente subterránea de desasosiego constante, que genera ansiedad e infelicidad, ya que el ego nunca se siente completo, pleno y en paz. Esta situación es mucho más antigua que la modernidad y la civilización industrial occidental –como anotamos antes–. Estaba ya ahí cuando Buda y Jesús, cuando los imperios babilónico, romano y mexica. El problema es que ahora ha cubierto casi todo el globo y se manifiesta de una aguda forma sin precedentes. De ahí la particularidad de nuestro momento histórico.

Esta falta de *completitud*, sentido de carencia o de escasez, es la ilusión que nos ha impuesto el ego. Por ello insiste en llenar ese vacío con posesiones o experiencias, con cualquier cosa que *no tengamos* ahora, y por tanto haya de estar en el futuro. Este falso axioma –base del progreso, del desarrollo, el crecimiento y la economía– se resume en que podremos estar mejor cuando el momento presente sea diferente de lo que ahora es. Esto lo explica de mejor manera Eckhart Tolle (2005; 191):

“La infelicidad y la negatividad son una enfermedad en nuestro planeta. Lo que la contaminación es al plano externo, es la negatividad al plano interno. Está en todas partes, no solamente en los lugares donde las personas no tienen lo suficiente, sino todavía más donde la gente tiene más de la cuenta. ¿No es sorprendente? No. El mundo desarrollado está más profundamente identificado con la forma, está más atrapado en el ego.”

Este proceso, como hemos insistido, es que el provoca dolor y sufrimiento en todos los planos de la Tierra, y se ha agudizado en este ego moderno patriarcal, que resume todo lo expuesto en este capítulo. Este ser ha conseguido un poder extraordinario en la Tierra, porque es quien más lo necesita, más lo ansía –debido a la alienación que siente, del mundo, de los demás, de su propio cuerpo–. Esto le lleva también a ser quien más sufre (Pigem, 1994).

Ya lo decía Horkheimer (1947), cuanto más intenso es el interés de poder sobre las cosas, tanto más será el dominio que las cosas ejerzan sobre el individuo, perdiendo así su libertad. Muchas décadas después Facundo Cabral, entre canciones, explicaba lo mismo, «El conquistador, por cuidar su conquista, se convierte en esclavo de lo que conquistó. Es decir que jodiendo, se jodió». El problema es que esta situación no sólo afecta a este individuo arraigado en su mente, sino que perjudica también al mundo en el que vive, convirtiéndolo en recurso y en motivo de dominación.

Tolle (2001) y Boff (2012) recuerdan la conocida charla entre Carl Gustav Jung y un líder indígena de Nuevo México. De la forma como él lo percibía «los blancos tienen caras tensas y un porte cruel. Siempre están buscando algo. ¿Qué están buscando?

Siempre quieren algo, siempre están incómodos e inquietos. No sabemos lo que quieren. Creemos que están locos». A esto Jung le pregunta que a qué cree que se deba eso, a lo que responde «Porque piensan sólo con la cabeza, pero no se puede pensar sólo con la cabeza; nosotros pensamos con el corazón».

Este ego vive a través del miedo a morir a la muerte de su identidad. Por ello necesita estarse reafirmando todo el tiempo, buscando problemas, situaciones que resolver y manejar, etc. Pero es justo aquí donde reside la clave de la cuestión. Si pretendemos sobrevivir como especie que habite un planeta en paz, este ego habrá de morir y dar paso a algo nuevo. O tal vez no lo haga. Y tal vez se consolide como soberano supremo del mundo del nuevo milenio. En cualquiera de los dos escenarios, seguramente nos tocará evidenciar los primeros pasos de este nuevo rumbo.

Como recuerdan Krishnamurti (1984) y Tolle (2001), el futuro de la humanidad, por primera vez en la historia, realmente está en juego. Y el problema no es sencillo, porque no se trata sólo de una crisis del mundo físico –de los factores de producción y reproducción de la vida humana– sino de una crisis espiritual, de una crisis de nuestra conciencia y nuestro ser. La mayoría de los seres humanos estamos dominados por el modo egótico de conciencia, identificados y esclavizados por nuestra mente pensante, y éste es el inicio de la separación, de la fragmentación, de la ansiedad, la infelicidad, el desasosiego y el desarraigo existencial que atraviesa el ego.

Si los seres humanos no nos liberamos de esta cárcel egótica, pocas probabilidades tendremos de sobrevivir –en paz– y de construir una transición paradigmática suave y sin pasar por tanto sufrimiento. Esta mente egotista, insiste Tolle (2005), se ha vuelto un barco que se hunde; quien no abandone el barco –con la gran dificultad que esto implica– se hundirá con él. Así, mientras más nos acercamos al final de nuestra etapa evolutiva, más disfuncional se torna el sistema comandado por el ego.

Esta desidentificación con la mente, no genera en automático la *muerte* del ego, pero sí es un primer paso decisivo que evidencia el reinado absoluto que tiene sobre nosotros, del cual ni siquiera nos habíamos percatado. No hay amo más poderoso que el que no se sabe ni siquiera que existe. Evidenciarlo y trabajarlo no es algo que se haga una vez y perdure. Es algo que, evidentemente, se da en cada momento, y que como tal debe asumirse con disciplina y trabajo.

Es por ello que no podemos quedarnos en el análisis de las complejidades de la crisis civilizatoria, de la mente y del ego. Esto, como recuerda Tolle (2001) nos podrá hacer buenos psicólogos, pero no es suficiente para llevarnos más allá de la mente y comenzar a vislumbrar el camino para salir de esta grave situación global. El estudio de la locura no es suficiente para producir la cordura, concluye. Para ello se requieren otras formas y métodos, generalmente desconocidos por la civilización occidental. Otras formas de conocer, de interpretar, de mirar el mundo, de entenderse en él, de relacionarse y de entender la propia existencia.

Desequilibrio *yang* – *yin*

Algo que hemos venido señalando, y que falta concluir, es esta lectura en términos de un desequilibrio de las energías *yin* y *yang*, como las comprende el taoísmo. Estas energías no sólo se corresponden a lo femenino y masculino, respectivamente, sino mucho más que ello. Lo *yin* es la energía de la tierra, de la oscuridad, la quietud, la luna, lo femenino, la intuición, el agua, el descenso, lo interno, lo frío, el abajo, lo concreto. Lo *yang* se corresponde al cielo, la luz, el movimiento, el sol, lo masculino, la razón, el fuego, el ascenso, lo exterior, lo caliente, el arriba, lo abstracto.

Estas energías se combinan todo el tiempo y en todas las cosas y personas, y son las que en su dinamismo y movimiento generan la existencia de la realidad –como veremos adelante–. Estas energías, también son masculina y femenina, es por eso que el dominio patriarcal que evidenciamos en el mundo se puede comprender manera más amplia desde esta perspectiva.

Otra forma en las que esto toma forma es en los hemisferios de nuestro cerebro, que como es sabido controlan cada una diferentes aspectos del pensamiento y las personas. Como explica Pigem (2013), el hemisferio derecho es donde se da todo lo creativo, intuitivo, artístico, relacional, cualitativo, holístico, relacional, etc. Por su parte, el hemisferio izquierdo tiene que ver con lo analítico, racional, lógico, lineal, abstracto, cuantificable, preciso, etc. Las energías *yin* y *yang* se corresponden claramente con uno y otro.

Si lo viéramos de esta forma podríamos decir que el hemisferio izquierdo del cerebro es el que está dominando a las personas y por tanto a la sociedad que construyen. No se trata aquí de querer concluir cuál de estas lecturas es la adecuada, si el patriarcado es lo que está dominando, o el ego, o el hemisferio izquierdo, o lo *yang*. Por un lado, porque creemos que todas son lecturas distintas, válidas y complementarias de un fenómeno que está sucediendo y que está acelerándose a pasos agigantados. Por el otro, porque entendemos que las acciones o medidas a tomar, son las mismas o muy similares –como intentaremos exponer en el siguiente capítulo–.

La lectura que hacemos es que la problemática se genera por un dominio de la energía *yang* sobre la energía *yin*. No tenemos elementos para saber si esto se debe a razones que están más allá de nuestra comprensión, o si como una consecuencia del dominio que ha generado la mente egotista sobre el ser humano, con lo que poco a poco ha ido modificando este equilibrio. O si bien, lo que detonó el cambio no fue el ego, sino la aparición del patriarcado mucho después.

Pero el resultado sí lo podemos observar, y lo vemos en este desequilibrio hacia el dominio de lo *yang*. Si es que éste responde a otras cuestiones cosmológicas, no lo vamos a saber por ahora, por lo cual queda fuera de toda nuestra posibilidad de acción, y seguir esa línea no tendría sentido para esta investigación. Pero en lo que sí tenemos opción de hacer algo es sobre la cuestión de la mente y de lo patriarcal. Por eso ahí creemos que hay que ubicar nuestros análisis y esfuerzos.

Como detallaremos adelante, mente, cuerpo y espíritu son las esferas que componen al ser humano. El desequilibrio lo podremos entender entonces como el dominio de la mente, sobre el cuerpo y sobre el espíritu; una parte del ser que ha salido de control y domina el organismo. Pero ésta ha tomado tal poder que ya no sólo domina al cuerpo y espíritu que le dan vida y alojamiento, sino que ya domina también sobre su sociedad, sobre la Naturaleza y las demás especies de la Tierra. Este ego siempre necesita más, y más, y más, por eso la base de la civilización occidental está en conseguir más de todo, siempre, en compararse constantemente y luchar por *ganar* (Krishnamurti, 2015). Por eso se ha convertido en este ser peligroso y demente que amenaza con romper el equilibrio que permite la reproducción del mundo como lo conocemos.

Esta lectura puede ser compartida o no. Creemos que al menos es consistente. La *problemática* que da es que es una lectura *intrusiva* ya que se mete con la persona –más bien, con su ego– de quien la acepta. Pero si asumimos al menos parte de ella, se abren muchas nuevas posibilidades de análisis, estudios, interpretaciones y acciones posibles a realizar, como veremos.

Todo este dominio de la mente ha llevado a una especie de locura colectiva. Para Hinkelammert (2003) es la locura de la gente perfectamente cuerda –dominada por la razón instrumental– y por eso la importancia de descubrirla y señalarla; hacerlo significa desnudar al emperador, concluye. Ésta es la que nos ha traído a donde estamos, y domina también a los tomadores de decisiones que, como señala Aguilera (2009), no los exime de la irresponsabilidad con la que actúan.

En la lectura aquí planteada descartamos una interpretación maniquea sobre la maldad. No es que unas pocas malignas personas dominen el mundo en el que estamos –lectura en la que insisten las izquierdas convencionales y las revoluciones modernas–. Esto también es cierto. Pero el problema está en la inconciencia o locura que nos atraviesa a la inmensa mayoría de las personas en el mundo (Tolle, 2001).

Esto ya no es una cuestión de la cosmovisión moderna o del universalismo europeo, va más allá, nos incluye y lo perpetuamos, incluso las personas con buenas intenciones. Como explica Pigem (2015), este sistema tiene la habilidad de tomar buenas personas, decentes y que actúan de buena fe, y ponerlas al servicio y a dedicar su trabajo en un mecanismo que conduce a esta injusticia y destrucción.

Consideramos que es ilusorio pensar que toda la gente que trabaja en el Banco Mundial o el FMI, o en cualquier empresa trasnacional, tenga malas intenciones y sea consciente de que su trabajo está siendo un pequeño engranaje más de una gran máquina devoradora –la hidra capitalista–. La mayoría de las personas, adiestradas desde pequeñas en la escuela, movidas por el deseo y viviendo a través de su mente, dan cuerpo, materialidad y energía a esta locura globalizada. La diferencia, como explica Escobar (2016b), es que, a diferencia de las patologías de las culturas tradicionales, la del ego moderno se ha evidenciado mucho más letal y violenta que ninguna otra.

Todos los *males* que observamos en nuestro mundo –continúa– son el efecto de esta inconciencia. Podemos trabajar o aliviar sus efectos –como el hambre, la pobreza, las

guerras, la injusticia— pero no los podremos eliminar hasta que eliminemos su causa, la cual nos atraviesa. Es por ello que, si sólo dedicamos nuestros esfuerzos en combatir o aliviar los síntomas de esta problemática, no encontraremos el final y sólo habrá más dolor y desesperación. El problema está adentro de nosotros, y por tanto el cambio verdadero debe ocurrir adentro para manifestarse afuera. No es una cuestión de *culpa*, concluye, pero mientras no nos liberemos de la mente egotista, seguiremos formando parte y alimentando esta locura colectiva.

Por eso, creemos que el camino para romper con esta situación debe ser a través de otros elementos que no estén aquí arraigados, en la mente y lo masculino. El problema es que, como explicaba Krishnamurti (1969), estamos demasiado acostumbrados a que haya alguien que nos diga qué se tiene que hacer. Y esto ha nublado nuestra imaginación y nuestra posibilidad de imaginar alternativas y soluciones a lo que ya está dado y dicho.

Crisis civilizatoria

Pero habremos de buscar esas posibles salidas, ya que la problemática que atravesamos a nivel global es mayor y compleja. Es importante reconocer, como hacía Schumacher (1973) que estas situaciones surgen no del fracaso de la civilización moderna, sino de lo que consideramos como sus mayores éxitos. Por eso Morales (2011) señala que esta crisis multidimensional hace evidente la crisis generalizada del proyecto civilizatorio occidental.

Como dijimos, lo delicado de la cuestión no sólo se da por cuestiones éticas — injusticias, pobreza, hambruna, dominación, etc.— sino ecológicas también. Todo este sistema o aparato, o como le llamemos —dominado por una economía de mercado, por un patriarcado evidente, por la idea de progreso y desarrollo, etc.— no es sustentable en sí (Escobar, 2015) y caerá cuando su lógica se resquebraje a base de chocar una y otra vez contra los límites del planeta y de la humanidad, como ya está ocurriendo (Pigem, 2013).

Por eso la importancia de hacernos las preguntas de fondo. Hacerlo nos lleva a evidenciar que la crisis es generalizada, se presenta en el ámbito político, económico, social, epistemológico, ambiental, energético, educativo, médico, dentro de lo que alcanzamos a ver. Por ello, para Claudia von Werlhof (2015a), estas épocas de crisis civilizatoria nos urgen a buscar una verdadera oposición radical, que encare las raíces de los problemas y se enfrasque en un decidido proyecto por pensar y sentir de manera distinta. Esto sólo será posible superando la idea de que la civilización y la cultura occidental es superior; su proyecto es lo que ha generado el fenómeno del patriarcado capitalista que hoy arrasa el planeta, concluye.

Es por todo esto que, si pretendemos comprender y afrontar de manera cabal la crisis que enfrentamos habremos de hacerlo cambiando nuestras aproximaciones, buscando herramientas y formas fuera de las dominadas por la mente y lo masculino, por la industrialización y la modernidad. Si queremos construir alternativas que realmente sean

eso, alternativas, habría que empezar por detenernos un momento y darnos oportunidad de hacernos profundas preguntas que de todos estos análisis surgen.

El conocimiento científico nos será de mucha ayuda para lo que viene, pero por mucho no será suficiente, por sí mismo se ha visto rebasado por su propia capacidad de acción, y se ve superado para controlar y prever los impactos y consecuencias que su manipulación de la naturaleza traerá. Es por ello que autores como Capra (1982), Pigem (2009) o Leff (2009), señalan que esta situación global podríamos interpretarla como una crisis de percepción e interpretación de este conocimiento occidental.

Pero esta crisis profunda también es existencial. El individuo aislado, atrapado en su ego, sus problemas, su incapacidad de llenar el vacío que la sociedad industrial le genera, se refugia en el consumismo lo que ésta le promete le traerá la felicidad y el bienestar que siempre se encuentran un paso más allá. Para Oscar Rodríguez (2011) esta crisis de sentido de la sociedad industrial surge de la reducción de la vida como mercancía. Es decir, la conceptualización de lo que existe —las culturas, los ecosistemas, los conocimientos, etc.— como objeto consumible.

El consumismo para Zibechi (2015) es una de las muestras mayores de esta crisis civilizatoria. Es una mutación antropológica que ha tomado forma en una de las facetas más terribles del capitalismo. Esta sociedad está acostumbrada a satisfacer todas sus necesidades con más y más cosas que el sistema industrial le provee.

De concretarse el fracaso anunciado de la sociedad del progreso, estas personas van a pasar muy difícil el tiempo de transición. Mientras que la gente que tenga más capacidad de acción por cuenta propia —en autonomía y en colectivo— será quienes puedan sobrellevar de mejor manera un posible colapso del sistema industrializado. Estos cuestionamientos nos haremos al final de esta investigación, una vez que hayamos visto también lo que está pasando en otros lados, en las alternativas existentes.

Sin duda que no todas las personas estarán de acuerdo en que una crisis de tal magnitud esté por darse. Pero de lo que sí hay acuerdo es de que algo está terminando, aunque no hay acuerdo sobre qué es eso que está terminando. ¿Es el sistema económico? ¿El desarrollo y el progreso como proyecto universal? ¿La ciencia como conocimiento único? ¿La modernidad? ¿El patriarcado? ¿El ego? ¿Todos ellos? Como cierre de este capítulo, demos espacio a esta reflexión.

Si bien no tenemos una respuesta a esto —aparte de considerar que no habrá respuesta única por supuesto— sabemos que estamos en un proceso de transición, ya que en el último medio siglo hemos alcanzado la escala planetaria como especie, y el reto de la sustentabilidad, en términos de supervivencia, será uno de los catalizadores del cambio.

Lo que sí podemos aventurar es que este proceso histórico comenzó con la II guerra mundial, clímax de la modernidad y el comienzo de su transición. Como hemos dicho, estos cambios toman muchas décadas, incluso siglos, y no sabemos bien qué vaya a venir. No asumimos que a partir de la II guerra ya todo ha ido a mejor y que no se podría poner *peor* la situación global. Con los tiempos como se ven esto es un riesgo latente.

Sin embargo, consideramos que cualquier situación que ahora pueda detonarse, tomará menos formas de la modernidad y más elementos de aquello nuevo que está surgiendo y que aún no alcanzamos a percibir con claridad. Esto bien podría desembocar en conflictos bélicos o la dominación masiva con violencia, o hacia una toma de conciencia generalizada que pudiera *neutralizar* la inercia del ego moderno patriarcal, que hoy domina en las personas que le dan vida y alimento a este sistema industrializado.

No asumimos que ahora vaya a venir un cambio hacia mejor, hacia una sociedad global equilibrada y en paz. Tampoco asumimos lo contrario. Lo que sí nos parece es que hay un cambio inminente que se dará a nivel global en las siguientes dos o tres décadas. Ésta es la crisis. Como señala Wallerstein (1991), una crisis por definición habla de transición; y las transiciones a gran escala tienden a tomar de 100 a 150 años.

Si bien consideramos que en los procesos históricos así ha ocurrido, creemos que esta vez pueda tomar menos tiempo. Esto, que responde sin duda a muchísimos factores, se podría deducir que el choque con los límites del planeta de este proyecto civilizatorio puede acelerar el proceso. Pero lo que no podemos saber es de qué manera se resuelva esta crisis. El cambio provocado por la crisis, como explica Pigem (2009) puede ser hacia el *mejoramiento* del sistema o hacia la *muerte* del mismo. Es decir, esta podría resolverse hacia el derrumbamiento del proyecto industrial universal y el refloramiento de la diversidad cultural y humana en el mundo, o bien hacia la magnificación de la dominación del ego moderno patriarcal y su instalación en el poder absoluto. Esto es lo que veremos en las siguientes décadas, auguramos.

Esto lo consideramos así porque, si bien la modernidad y su proyecto civilizatorio atraviesan esta profunda crisis, no podemos asegurar que el patriarcado esté en crisis, está bien asentado en la mayoría de las sociedades y la mayoría de las soluciones y propuestas (Werlhof, 2015a). Tampoco podemos asegurar que el ego esté atravesando una crisis.

Ahora bien, la lectura que hacemos es que, aunque el patriarcado y el ego puedan no estar atravesando, por ahora, este proceso *crítico* —de crisis, en términos de si transmuta o muere— sí se comienza a derrumbar el proyecto civilizatorio universal que había prometido. Es decir, el ego moderno patriarcal ha construido un mundo, una sociedad, cuya infraestructura se tambalea, y se derrumbará al chocar con los límites físicos del planeta, como comienza a suceder.

Creemos que esta situación será la culminación de un proceso histórico que data de 7 u 8 mil años atrás, con el establecimiento de sociedad patriarcales que tomaron forma en imperios y en civilizaciones con base en una organización jerárquica, dominadas por la energía *yang*. Junto a Pigem (2015) y Escobar (2016a), creemos que este ciclo o proceso histórico es el que está llegando a su fin. En este sentido lo que termina es el mundo como lo conocemos, y como lo hemos conocido a través de toda la historia.

Ahora bien, consideramos que esta crisis civilizatoria y el desequilibrio global que genera, puede orillar al ego y al patriarcado, y repentinamente exponerlos y evidenciarlos como base de toda esta problemática, generando una toma de conciencia —si no súbita, pero paulatina— que permita llevarlos a entrar en crisis. Recordemos que el significado de

crisis, es el momento en el que una enfermedad se decanta hacia la regeneración y evolución del organismo, o no lo hace, y se encamina hacia la muerte.

En este sentido podríamos hablar de que el ego moderno patriarcal, si bien de formas particulares –por los límites del planeta– entrará en crisis, junto con todas las estructuras sociales que ha construido. La cuestión aquí será si nos va a dar tiempo de llegar a ello antes de que rompamos el equilibrio ecosistémico del planeta, o bien antes de que el ego moderno patriarcal termine por instalarse en un poder de formas mucho más totalitarias que las actuales.

Es demasiado pronto para saber hacia dónde se inclinará la balanza, si hacia la evolución de la conciencia o hacia la muerte entrópica del sistema y el medio que le alberga. Nada nos puede asegurar el éxito de esta transformación. Dependerá de abrírnos a la posibilidad de entrarle a toda la profundidad que la cuestión tiene, y merece.

Como explica Tolle (2005), mientras más nos acercamos al final de nuestra etapa evolutiva más disfuncional se torna el sistema y el ego que lo dirige, así como se vuelve disfuncional la oruga antes de convertirse en mariposa. La cuestión sobre los análisis que hagamos es que no tenemos seguridad de hasta dónde podría tornarse disfuncional el sistema antes detonarse el cambio. Y tampoco tenemos seguridad de si lo que venga con éste sea un escenario mejor –de una sociedad con más armonía, sustentable, en paz, etc.– o si tome forma en un escenario poco alentador –como el de un dominio totalitario y violento de este ego moderno patriarcal–. La transición se dará en cualquier caso, y es muy probable que el rumbo que tome tenga mucho que ver con las acciones que hagamos en las siguientes dos o tres décadas.

En esta época de crisis y de cambio, estamos colectivamente en medio de la lucha global en torno a qué futuro planetario queremos vivir, es decir qué sistemas-mundos deseamos como reemplazo del sistema-mundo actual que se derrumba (Wallerstein, 2007). Y para poder responder a esto tenemos que sentarnos a hacer el esfuerzo por imaginarlo, pensarlo, construirlo y materializarlo. Es por ello que no nos podemos permitir sólo reflexionarlo, sino que hay que hacer lo que hay que hacer, construir ese nuevo mundo, en plural y en presente.

La fase de transición será muy dolorosa para la generación de transición, sobre todo para las personas más intoxicadas del crecimiento y la civilización industrial (Illich, 1978). Esa generación somos nosotros, y por eso creemos que es momento de dejar de esperar que las respuestas a cómo vamos a enfrentar esta transición nos las vayan a dar en la universidad, en los organismos multilaterales, en las religiones o en cualquier lado. Nos toca a nosotros enfrentar esta situación que hemos heredado, y que habrá de ver en qué condiciones la entregamos después. Es por ello que consideramos urgente la investigación sobre las alternativas, sobre las salidas de esta crisis y sobre la fase de transición. En este sentido intentaremos abordar el siguiente capítulo.

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	Yomol A'tel La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

4. Alternativas para tiempos de crisis civilizatoria

“Y que nadie juzgue ni condene lo que no entiende, porque lo diferente es una muestra de que no todo está perdido, que hay todavía mucho que mirar y escuchar, que hay otros mundos aún por descubrir”

EZLN (2013)

“Las únicas actuaciones que no provocan reacciones opuestas, son las encaminadas a lograr el bien colectivo. Son incluyentes en lugar de excluyentes. Unen en lugar de separar. No son por *mi* país sino por toda la humanidad, ni por *mi* religión sino por el surgimiento de la conciencia de todos los seres humanos, no por *mi* especie, sino por todos los seres vivos y toda la Naturaleza.”

Eckhart Tolle (2005; 258)

Al principio de esta investigación la pregunta que nos movía era ¿qué es lo que está atrás de toda esta crisis global que vemos? En el estudio a profundidad que realizamos descubrimos que es ese ego moderno patriarcal, hasta donde alcanzamos a ver. El análisis no pretende dar una respuesta única a esta compleja pregunta, sino se busca en términos de aportar un análisis pertinente a la cuestión.

De igual forma ahora intentaremos hacer en el ámbito de las alternativas y propuestas que alcanzamos a observar, recorrido en profundidades que haremos a la inversa, como dijimos. Creemos que este análisis permite observar la profundidad de la problemática que atravesamos. Si buscamos alternativas viables y verdaderas –en su sentido de *distinto a*– habrá que asumir esto e incorporarlo en nuestros análisis, lecturas epistemológicas, políticas y estrategias para la práctica.

Antes de comenzar dicho recorrido haremos una breve introducción sobre el marco general de estas alternativas de las que hablaremos. De dónde surgen, desde dónde normalmente se les mira y juzga, desde dónde intentaremos hablar nosotros y cómo lo intentaremos observar y exponer en este capítulo.

Para comenzar es de señalar que el discurso hegemónico –sea en los estados, las empresas, las universidades o las escuelas– es de que no hay alternativas. Así me lo explicaron a mí en mis estudios de ingeniería industrial, así se señala a las economías solidarias como *economías para pobres* pero inviables para el mundo *en serio*, así se califica a los saberes del Sur como inferiores a la ciencia, etc. Como explica Morales (2011) se insiste en que este paradigma occidental es universal y el único camino posible, y sobre éste se estructuran los planes y programas de desarrollo de los gobiernos, apoyados por los organismos internacionales.

No hace falta insistir en ello. La gente *debe* curarse en hospitales, aprender en escuelas, transportarse en autos o trenes o aviones, alimentarse de un sistema agroindustrial, trabajar en una empresa y vivir en casas de materiales industrializados. Esto, se dice, es tanto porque es deseable, y porque no hay alternativa. Lo primero hemos intentado desmontarlo en el capítulo anterior, el segundo intentaremos hacerlo en este.

Lo que está sucediendo, como señala Santos (2009, 2012a), es que la increíble riqueza social está siendo desperdiciada a través del discurso de que no hay opción. La diversidad cultural del mundo es vastísima, y hay muchas alternativas viables a todos los niveles. Si la mirada occidental quiere poder reconocer estas epistemologías del Sur habrá de hacerlo a través de una sociología de las ausencias y de las emergencias, como vimos. También será importante hacerlo a través de otras teorías, métodos y formas, ya que las actuales invisibilizan lo que hay, concluye.

A través de este somero ejercicio intentaremos mostrar que hay propuestas y alternativas, diversas y pertinentes, no sólo en lo abstracto, como promesas –que también– sino como prácticas que se viven y forman parte de la vida cotidiana de millones de personas alrededor del Sur global.

Lo que aquí plantearemos es muy distinto a las propuestas que dentro del mercado se venden como *verdes* o sustentables. Como detalla Boff (2013), la inmensa mayoría de lo que se presenta como *sostenible* o *verde* o de *comercio justo*, no lo es, son más bien estrategias que buscan engañar a los consumidores, como estrategia de venta. Toledo (2015) cita un estudio de *TerraChoice* que revela que el 95% de los productos anunciados como ecológicos en realidad no lo eran. Esta práctica se lleva a cabo en todas las áreas y con el mismo descaro e impunidad de siempre.

Desde que esta *sensibilidad ecológica* ha ido ganando fuerza, explica Naredo (2006), ésta se ha convertido en nicho de mercado y ha llevado a que las empresas y gobiernos inviertan en una *imagen verde* en vez de intentar realmente reconvertir su metabolismo industrial. El problema de todas estas *etiquetas verdes* y *humanas* y los *esloganes participativos* es que al no atacar la causa real del porqué estas *distinciones* son necesarias, profundiza la ilusión de que con el modelo actual se podrá sobrellevar la cuestión, y por tanto las *alternativas reales* —en términos de algo distinto— no son tan necesarias en sí.

Aclaraciones como esta última sobre lo alternativo refleja la falta de términos adecuados para llamar o referirnos a aquello *alternativo*. El término sólo se nombra en función de lo que no pretende ser, de lo que niega, pero no cuenta todavía con *identidad* propia. O, mejor dicho, la falta de lenguaje pertinente y de asideros teóricos adecuados, nos hacen difícil abordar eso nuevo. En este sentido, es igual a lo posmoderno que señalamos, ya que sólo se refiere a sí mismo a través de lo que deja de ser.

Pero, aunque sea complejo habrá que ir buscando las formas, ya que, como explican Santos y Rodríguez (2002), calificar algo de *alternativo* irremediablemente afirma lo hegemónico e implica ceder terreno a aquello a lo que se opone. Es un reflejo del estado en el que estamos en esta búsqueda de opciones. Sabemos bien lo que no queremos, pero nos hacen falta nombres y asideros sobre lo que sí queremos. En este proceso intenta ubicarse esta investigación.

Para la cual habremos de reconocer el agotamiento de ideas y propuestas que surgen del conocimiento occidental. Este pensamiento ha sido colonizado y no se ve cómo pueda afrontar y resolver los mismos problemas que ha generado en los últimos cinco siglos. Tiempo en cual llevan *enseñando* al resto del mundo cómo se debe vivir.

Ante la crisis civilizatoria no podemos ser optimistas en que las soluciones van a venir de los países del Norte e industrializados, están demasiado atados a un sistema que les implica por completo, desde lo productivo y un estilo de vida, hasta los valores y su conocimiento. Por ello, la mirada debe ser puesta en aquellas tradiciones y la inmensa diversidad cultural y social que existe, que no comparte esa misma raíz moderna desarrollista y colonial (Leff, 2009)

Hemos evidenciado —en foros, encuentros, debates— la crisis de imaginación a la que se refieren Žižek (2012) y Esteva (2014d), entre otras muchas personas. Es frecuente que al final de los debates aparezcan las preguntas, ¿y entonces qué podemos hacer? Ante toda esa crisis, ¿entonces qué hacemos? ¿Cuál es la alternativa? A veces se responde por uno u otro lado, pero por lo general hay un cierto *impasse* ante estas preguntas. Nuestro

imaginario ha sido acostumbrado a recibir las respuestas prefabricadas y se paraliza ante la posibilidad de imaginar lo nuevo sin basarse en lo viejo.

Tan fuerte es el poder de las instituciones industriales, decía Illich (1974), que modelan no sólo nuestras preferencias, deseos y necesidades, sino también nuestra imaginación de lo posible. Ya es muy difícil imaginar un transporte sin coches o aviones, el sanar sin hospitales y doctores profesionales, el aprender sin una escuela y un guía que nos instruya, etc. Hemos limitado nuestra visión del mundo a los marcos de nuestras instituciones y somos ahora sus prisioneros.

Creemos que esto refleja el desequilibrio *yang* que expusimos, queremos pensar las opciones y las alternativas sólo con la mente racional y olvidamos que hay otras formas de conocimiento y percepción de la realidad. El problema de no tener opciones, propuestas o alternativas propias, lo explica perfectamente un indígena nasa en charla con Arturo Escobar (2016b; 198),

“Cuando dejamos de tener nuestras propias propuestas terminamos negociando las de los demás. Cuando esto sucede ya no somos nosotros: somos ellos; nos convertimos en parte del sistema global de crimen organizado.”

Por ello habrá que construir nuestras propuestas, alternativas y caminos. Liberarnos de las recetas y las soluciones prestablecidas por las instituciones y sus servicios, a través de los cuales crean dependencia y finalmente dominación. Lo bueno es que ni siquiera es que tengamos que crearlas, porque muchas ya existen, habrá por tanto que aprender a reconocerlas.

Sobre las alternativas que expondremos

Las alternativas que expondremos en este capítulo provienen principalmente de dos lugares distintos. Un origen sería el paradigma que podríamos llamar ciencia con conciencia, nombre que es congruente en dos sentidos. Uno, en su toma de postura política y ética, la otra porque esta conciencia –como observadora– aparece en lo que la física cuántica y otros análisis científicos realizan, como veremos.

El origen del otro grupo de alternativas lo ubicaríamos en el Sur global, en las culturas y epistemologías invisibilizadas y excluidas. Cosmogonías, saberes, prácticas y formas de vida que existen en comunidades mesoamericanas, andinas, budistas, y otras que expondremos. Estos elementos irán apareciendo mezclados, al analizar los diferentes niveles de profundidad sobre los que vamos de regreso.

Sobre estas nuevas visiones de la ciencia, éstas son resultado del propio pensamiento científico, que ha ido descubriendo las fallas del propio proyecto de la ciencia, como explica Leff (1998). En la filosofía, con Hegel y Nietzsche apareció la no-verdad en el horizonte de la verdad filosófica que buscaban. En la ciencia, igual –continúa– las fallas del proyecto científico han ido apareciendo desde la irracionalidad del inconsciente de

Freud, al principio de incertidumbre de Heisenberg, y las estructuras disipativas de Prigogine.

Este camino ha sido seguido por muchos, quienes proponen marcos desde la complejidad, la transdisciplinariedad, el holismo, la teoría de sistemas, hasta nuevas formas de comprender la vida y la realidad. También, como veremos, se habla de la inclusión de la espiritualidad en la ciencia, la cual aparece como conciencia observadora, la cual determina y forma parte del mundo cuántico.

El caso de las cosmogonías y epistemologías del Sur es más complejo resumirlo, porque, a diferencia de la ciencia con conciencia –que surge dentro del paradigma hegemónico– éstas vienen de una diversidad inmensa de cosmovisiones, saberes y prácticas. Por esta misma diversidad no podremos profundizar sobre una –como el método occidental nos recomendaría–. Pero esto no es trascendente dentro del análisis integral que buscamos, en términos de poder investigar qué herramientas –concretas y abstractas–, qué elementos, qué percepciones, qué prácticas, nos pueden servir para la construcción de las alternativas que necesitamos.

El conocimiento de los pueblos indígenas tan sólo en Latinoamérica está lejos de ser homogéneo (Carrillo, 2006), no estamos frente a un continente unificado como Latinoamérica –término externo– sino ante uno compuesto de muchas culturas y muchos mundos, un pluriverso Abya Yala – Afro – Latino – América (Escobar, 2016c)⁴⁵.

Por su parte, siguiendo a Capra (1975), también abordaremos concepciones y aportaciones del misticismo oriental, a partir del budismo, el hinduismo y el taoísmo. Desde estas concepciones de la vida –a diferencia de la modernidad– parten de que la mente, el pensamiento, el intelecto, nunca va a poder comprender el Tao, lo sagrado, la conexión con el todo.

Sabiendo esto, al exponer las propuestas de estas tradiciones, no pretendemos ni generalizarlas, ni sugerirlas como las nuevas alternativas necesarias para todos. Desde su particularidad intentamos abordarlas como aportaciones pertinentes, tanto para este estudio, como para afrontar la crisis civilizatoria que atravesamos.

Desde dónde se les mira normalmente

Debemos señalar, aunque sea de forma breve, cómo generalmente –desde el Norte, las academias y el pensamiento hegemónico– se voltea a ver a la mayoría de estas propuestas, alternativas y tradiciones que expondremos. A las científicas, generalmente se les califica como propuestas no-científicas o como corolarios o casos especiales dentro de las teorías e interpretaciones aceptadas. Se les califica de pseudociencias o de lecturas

⁴⁵ Como explica Escobar (2016b), *Abya Yala* es el nombre que le dan la mayoría de los pueblos indígenas latinoamericanos y del Caribe al continente americano. Su significado es "tierra en su plena madurez" o "continente de vida" en la lengua *gunadule* de Panamá y Colombia.

new age. En muchas ocasiones, en estos calificativos –al igual que sucede con las propuestas del Sur– opera un colonialismo del cientificismo moderno que invisibiliza cuestiones importantes que existen.

Sobre las propuestas del Sur global –mesoamericanas, andinas y budistas, las que expondremos con más detalle– no sólo se les descalifica por lo mismo, sino por mucho más. Su conocimiento, explica Rengifo (2015b), generalmente se considera como obsoleto y atrasado, y por tanto como un obstáculo para el verdadero conocimiento. Esto de entrada es una barrera importante para acercarse a dichas propuestas.

El desprecio de la cosmovisión moderno-industrial por todo lo otro –actitudes religiosas o morales, formas de sabiduría personal, saberes emocionados, etc.– es otra forma de violencia y dominio que lleva a la deshumanización del saber (Villoro, 1982). La arrogancia es tal que es común ver a los expertos –agrónomos, académicos, ingenieros, etc.– llegar a las comunidades (de las que desconocen su lengua, su historia, su contexto) a enseñarle a la gente cómo deben de hacer eso que han hecho durante generaciones –sea sembrar, abonar, gobernar, gestionar, o lo que sea–.

Como explican Panikkar (2002), Wallerstein (2007) y Escobar (2016c), la actitud de la ciencia y del conocimiento occidental –sea de derechas o de izquierdas, conservador o progresista– al hablar con estos otros saberes lo hace con arrogancia y con una postura de superioridad y pedantería. Desde esta postura, como es evidente, no puede haber entendimiento. Se les mira y juzga desde los parámetros occidentales, básicamente como hace cinco siglos.

Consecuencia de esto, narra Rengifo (2015b), es que se lleva a calificar a estas epistemologías del Sur como creencias, mitos y supersticiones. Como si fueran cuestiones de la imaginación del indígena. Claro, si la razón y la mente no lo ven –desde su mirada materialista– entonces no existe, explica. Intentar conocer la vivencia, las ideas o las propuestas de un pueblo desde una cosmología diferente lleva a conclusiones erróneas que distorsionan la realidad e impiden el conocimiento certero.

Sin embargo, hay un reconocimiento implícito, que no se acepta en el discurso, pero que se evidencia en la práctica. Nos referimos a las cuestiones sobre biopiratería, como ha documentado ampliamente Vandana Shiva (2001), y de extracción de conocimientos sobre herbolaria, técnicas constructivas, cosmovisiones, conceptos filosóficos, o hasta de la predicción del clima como señala Porto-Gonçalves (2014). Así se han realizado decenas de miles de estudios y etnografías sobre los pueblos mesoamericanos y andinos, las cuales recurrentemente reproducen este extractivismo epistémico.

En cualquier caso, como hace ver Carrillo (2006), por lo general la lectura de estas culturas indígenas –tanto de quienes las menosprecian como de quienes las idealizan– es agruparlas en un solo saco, pasando por alto la inmensa diversidad que existe entre ellas. Esto es cierto y lo vemos con frecuencia, y por supuesto es un error interpretar y leer estas culturas desde una cierta homogeneidad de las epistemologías del Sur. Hablar sobre las ideas, conceptos o propuestas que existen en estos pueblos mesoamericanos, andinos,

budistas –o cualquiera en realidad– tendría que llevar toda una contextualización e historización para poder ser leída correctamente.

Sin embargo, esto es inviable para una investigación como ésta. Y creemos que esto no debe impedir la posibilidad de realizarla. Por tanto, se deben anotar dos cuestiones. Una, el reconocimiento de la inviabilidad de poder hacer una lectura completa y cabal sobre estas alternativas y propuestas. Es uno de los costos e implicaciones de intentar realizar un análisis transversal.

Por otro lado, se debe reconocer también, como señala Bonfil (1994), que una comparación cuidadosa de las diversas culturas indias mesoamericanas, se descubre que hay similitudes y correspondencias más allá de los rasgos particulares. Desde el conocimiento por experiencia y a través de compartir con diferentes culturas mesoamericanas y andinas, podemos suscribir esto.

Es sobre esa línea, esos rasgos comunes de un saber indígena, de un *ethos* compartido, no sólo por los pueblos indios, sino también por los campesinos, pescadores y las culturas de la tierra. Como veremos, esta cercanía con la Naturaleza conlleva a una cosmovisión y a prácticas muy distintas a las occidentales –como formas de aprendizaje o proyectos civilizatorios–, y por tanto muy necesarios para estos tiempos de crisis.

Es por ello que no hablamos de una alternativa indígena o algo similar, que sería seguir cayendo en lo mismo. Intentaremos exponer diferentes propuestas, de diversas culturas y tradiciones, con diferentes contextos, que son distintas a las hegemónicas y que consideramos pertinentes para el ejercicio de imaginar y construir las alternativas desde estas narrativas de la transición.

Desde dónde intentamos mirar y hablar

Dentro de los discursos teóricos, siempre ha sido mucho más fácil criticar la situación actual –y todo lo malo o negativo que tiene– que crear para ella una alternativa creíble (Santos, 2009). El problema aquí es que, adoctrinados por las premisas dominantes, lograr pensar desde las premisas alternativas no es nada fácil, como señala Aguilera (1996), tanto por la *comodidad* de la crítica, como porque en el fondo no sabemos cómo hacerlo. Esto implica –continúa– romper las barreras disciplinares y profesionales de lo que somos, para con ello poder pensar en términos transdisciplinares. Este reto es tanto intelectual, como político, ya que desafía los intereses académicos, económicos y científicos establecidos.

Pero creemos que, sobre todo implica un reto personal, existencial y espiritual. Como dice Isabel Rauber (2013a), el primer paso para transformar las relaciones del mundo es asumir, aceptar y trascender nuestra colonialidad incorporada. Coincidimos, y agregaríamos que el mismo ejercicio deberá de ser hecho sobre nuestro patriarcado incorporado y nuestro ego dominador.

Creemos que ante la delicada situación global que vivimos en nuestros días debemos de hacer una pausa para pensar, como invita Žižek (2012). El eficientismo moderno —explica— que tenemos dentro nos obliga a querer tener ya las respuestas, a ver los resultados lo más pronto posible, a tener la alternativa completa ahora. Pero eso no lo tenemos. Y por ello tenemos que hacer el intento de cuestionarlo todo y reimaginarlo todo. Como señala Santos (2015), éste es un tiempo en que necesitamos de una rebeldía competente, que sea capaz de construir su alternativa, de reconocer las que hay, de articularse y de existir lo nuevo, aunque para ello sólo tengamos las herramientas de lo viejo.

En el mundo existen muchos y muy distintos procesos de transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales. Arturo Escobar (2012b) ubica que éstos se dan en dos formas, una a partir de modernidades alternativas, con un discurso anticapitalista, buscando economías mixtas y post-capitalistas. La otra parte de una postura descolonial, buscan sociedades alternativas a la de la modernidad occidental. Aunque hay combinaciones —continúa— la gran mayoría de las propuestas económicas, políticas, sociales de las izquierdas, siguen adscritos a la primera. Mientras que por lo general los movimientos sociales indígenas, campesinos, afro, etc. se ubican en la segunda.

El agotamiento del pensamiento moderno, para Toledo (2015), nos invita a buscar los elementos para la remodelación social y ecológica en las periferias de ese mundo moderno. Se estima que en el mundo hay una población de 400 a 500 millones de indígenas, de unos 7 mil pueblos culturalmente distintos; con distintas prácticas, cosmovisiones, formas de vida, etc. Sus saberes y formas de ver el mundo son necesarios para la recomposición del mundo, concluye.

Es muy común que cuando las personas occidentales se acercan a relacionarse con estos pueblos, como explica Esteva (2014a), lo hacen en términos de irles a ayudar, a enseñar o asesorar para conducirlos por buen camino. Esta colonialidad de buenas intenciones es muy frecuente y la hemos presenciado en cantidad de ocasiones. Lo que más fácil se dice, y menos se practica, es el discurso de aprender de la gente y de las familias. Pero es justo eso lo que hay que hacer, aprender de la gente ordinaria, campesina, indígena, concluye.

Pero para poder hacerlo se deben considerar varias cuestiones que veremos rápidamente. La cosmovisión de estos pueblos —a diferencia de la moderna— no parte de una verdad única y universal, de lo Uno, sino de una dualidad complementaria, que con su relación y movimiento generan la existencia de esa *unidad*. Así lo veremos a detalle. Esto conlleva a muchas prácticas y formas muy distintas, por supuesto. Como la de una mayor apertura al diálogo, desde un ser relacional que no se piensa como individuo aislado.

En los pueblos de Chiapas es común escuchar «*ahí cadi quien*», frase que refleja una apertura natural a la diversidad de formas de mirar y entender una situación, y por tanto de actuar conforme a ella. Esto se refleja, en el campesino cuando explica algo de su parcela quien —a diferencia de los técnicos— muy pocas veces dirá «así se hace», sino «así

lo hago». Esto es porque sabe que las condiciones de cultivo, como su cultura del bosque, son diferentes a las de su vecino o interlocutor (Rengifo, 2015b).

También es importante anotar que estas culturas parten de una visión comunal de la vida –muy distinta a la occidental– y para poder *ver* comunalmente (sin conceptos y entes aislados) y así comprenderlas, debemos aprender a ver de otras formas y a escuchar en otros ritmos (Martínez, 2015). Como culturas orales que la mayoría son –a diferencia de la escritura– no hay dónde repasar lo dicho, pues una vez dicho desaparece. Es por ello que las comunidades indígenas repiten e incurren en redundancias constantemente, es la única forma de mantener la sintonía y la congruencia de un discurso, y así lograr su entendimiento (Esteva y Guerrero, 2011).

Esto se nos hace evidente cuando, por ejemplo, en la selección de un fragmento o idea de una entrevista con alguna persona de estos pueblos, se hace muy difícil seleccionar las pocas palabras o líneas que resuman la idea o el argumento. No sucede así, por lo general, con los autores occidentales. El discurso indígena se da en términos de narrativa, pausada y acompasada. Es por ello que, para incorporar estas voces en esta investigación, habremos de incorporar citas largas de forma que podamos mantener la idea, discurso o argumento general de quien la habla.

Esto nos parece importante ya que son voces, formas y conocimientos que generalmente son excluidos de este tipo de estudios, o bien son incorporados como *objeto* de estudio. Y con eso se dejan fuera como interlocutores en la construcción de conocimiento. Como aquí veremos, y como defienden Esteva (2013b) y Escobar (2014), los saberes y prácticas de estos movimientos y comunidades deberían ser ubicados en la *vanguardia* del pensamiento.

Desde estos movimientos campesinos e indígenas –como los zapatistas, la Vía Campesina o el Movimiento de los Sin Tierra y un largo etc.– se están construyendo otros mundos, unos que no separan sociedad y naturaleza, comunidad e individuo, espiritualidad y política. Muchos de estos movimientos encarnan ya las propuestas que desde los sectores intelectuales se buscan y retoman.

Las propuestas de estas personas –gente común y corriente, ordinaria, de *abajo*– son valiosas y necesarias. Son saberes que pueden aportar sin duda en la cuestión del equilibrio del mundo (Lajo, 2011). Su existencia, y participación en el debate sobre los problemas globales no sólo es una cuestión de ética sino de pertinencia. En el diálogo de saberes que procuramos en este trabajo, desde una sociología de las emergencias, intentaremos abordarlos así.

Como explican Marañón-Pimentel (2012a) y Alimonda (2012), quien comienza a proponer esto en los círculos intelectuales fue el peruano José Carlos Mariátegui. En sus escritos de los años 20, incorporó la necesidad de una nueva forma de pensamiento en el discurso socialista –inscrito profundamente en la modernidad europea–. A ello propone incorporar los valores y saberes de los pueblos indios en una propuesta de socialismo indoamericano como encuentro entre el mundo occidental y el andino.

Para Mariátegui no se trata de oponerse a la modernidad, sino de la recuperación de los elementos indígenas propios para fundar un modelo alternativo de modernidad. Finalmente, señalaba que la herencia del mundo andino –de solidaridad y cooperación– es lo que podría hacer emerger una nueva racionalidad. Encontramos en estos elementos muchas de las bases y fundamentos de los argumentos que intentaremos abordar en este capítulo.

Ahora bien, debemos evitar caer en lo que muchas personas con buenas intenciones caen, en la idealización de estos pueblos indígenas y del Sur. Este *mundo indígena*, como señala Mamani (2012), no es la sociedad de equilibrio y armonía casi perfectos, como muchos proponen; éste se da entre el equilibrio y el conflicto, como todas las culturas humanas. La percepción de estos pueblos indígenas y rurales, anota Giraldo (2014), como sociedades sin la contaminación del *mal* –por estar *fuera* de la civilización moderna– es una fantasía colonial de quienes esperan en ellos por fin encontrar respuestas acabadas a sus cuestionamientos.

Estas culturas que expondremos, están lejos de ser perfectas, tanto ahora, como en tiempos prehispánicos; de hecho, se debe decir que también encontramos en ellas varios de los elementos y cuestiones que aquí mencionamos y criticamos. El caso más evidente es el del patriarcado y su machismo como actitud. También es común encontrar problemas importantes de alcoholismo en los hombres –herencia del régimen colonial– que detonan situaciones de violencia intrafamiliar importantes⁴⁶. Podemos observar también en estas culturas un etnocentrismo presente. En las culturas mayas, por ejemplo, los mayas tseltales se nombran *bats'il winik* –hombre verdadero– y a su lengua tseltal la nombran como *bats'il kop* –palabra verdadera–.

Estamos conscientes de estas cuestiones y del riesgo de idealizar a estas culturas como las *nuevas verdades*. Si en estas páginas pareciera que se hace una lectura de este tipo, se debe al intento de realizar una sociología de las emergencias que permita visualizarlas. Porque, si bien es cierto que no son culturas ni propuestas perfectas, también es cierto que tienen cinco siglos de opresión, invisibilización, rechazo y burla.

No se trata de caer en mesianismos, de asumir que ahora todas las respuestas están en las epistemologías del Sur, y que lo hecho por la tradición occidental no sirva. La tradición moderna –científica, disciplinaria, racional– ha traído enormes avances y beneficios para las sociedades a nivel mundial, eso no lo ponemos en duda. Pero el mismo proceso ha ido acompañado por destrucción y explotación –tanto ambiental como humana–.

Se trata más bien de asumir las limitantes de cualquier forma de conocimiento. Pero en ello debemos también de visibilizar estas propuestas que han sido excluidas por siglos, para entonces sí, poder tener un diálogo de saberes. No se puede dialogar con aquello que no se reconoce como existente y con lo que se le deja hablar, por ello el ejercicio es

⁴⁶ Tanto así, que, por ejemplo, los pueblos zapatistas, por decisión de las comunidades, decidieron prohibir por completo el consumo de bebidas alcohólicas dentro de su organización.

necesario. Aceptamos de entrada que no hay una única forma válida de comprender y e interpretar el mundo, y que ninguna cultura tiene todas las respuestas.

Ahora bien, reconocer todo esto es necesario, claro, pero debe ser hecho con cuidado. Como señala Silvia Rivera Cusicanqui (2015), es común escuchar en los foros y debates, que no se debe *idealizar* lo indígena y que no se debe romantizar sus propuestas ya que mucha gente de las comunidades no vive dentro de ese discurso. Sin embargo, este argumento –aunque cierto– debe ser cauto, ya que muy fácilmente –y por los colonialismos incorporados– se cae nuevamente en desacreditar y hacer a un lado las propuestas, formas de conocimiento y vivencias indígenas. Bajo el argumento de que son lecturas románticas e idealizadas, se siguen invisibilizando estas culturas, sus formas de vida, y sus propuestas y alternativas pertinentes.

Debemos de mirar con cuidado pues. Con ello también podremos evidenciar que no es ninguna casualidad que buena parte de la biodiversidad del planeta se encuentre en los territorios de los pueblos indios (Santos, 2009). Su percepción del mundo y su forma de habitarlo permiten una relación mucho más armoniosa con la Naturaleza. Desde su modo relacional de ser, saben que esta lucha no es para *ellos*, sino para todos los humanos, para la Madre Tierra y las espiritualidades. Así lo manifiestan en la Declaración de la Mama *Quta Titikaka*, como cierre de la IV Cumbre de los Pueblos Indígenas del Abya Yala (2009):

“Los pueblos y nuestros territorios somos uno solo y es necesario ofrecer una alternativa de vida frente a la civilización de la muerte, recogiendo nuestras raíces para proyectarnos a futuro, con nuestros principios y prácticas de equilibrio entre los hombres, mujeres, Madre Tierra, espiritualidades, culturas y pueblos, que denominamos Buen Vivir / Vivir Bien.”

Con toda esta reflexión se intenta evidenciar que abordar adecuadamente esta cuestión intercultural de dialogar con otros saberes y epistemologías, es un asunto que debe hacerse con cuidado, si se quiere evitar hacerlo desde una postura colonialista. Desde esta investigación, conscientes de todo ello, intentaremos hacer el intento por no idealizar claro, pero desde el honesto reconocimiento de que las personas occidentales tenemos mucho que aprender de estos pueblos y su forma de ver el mundo.

El intento por tanto será el de un diálogo de saberes. Si ninguna tradición tiene las respuestas que necesitamos para estos tiempos extremos, será importante incluir las más posibles, el científico y toda la diversidad de saberes del Sur.

Por último, debemos anotar que falta también hacer explícita la incorporación de la espiritualidad dentro de estas construcciones alternativas. Es esta dimensión de profundidad que irá apareciendo en las propuestas presentadas –tanto en las indígenas como en las científicas–. Desde un análisis honesto a esta profundidad se hará evidente que mucho de lo que está dentro de nosotros, no sólo es parte del problema, sino que es el problema en sí. Querer saltar el paso de reconocer que el problema está en nosotros, sólo ayuda a perpetuar las condiciones indeseables contra las que luchamos. Y es por ello que por ahí comenzaremos.

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización Yomol A'tel Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

4.1. Pluriverso y espiritualidad

Del mismo modo que un árbol
no termina en el extremo de sus raíces o de su copa
del mismo modo que un pájaro
no termina en sus plumas o en su vuelo
del mismo modo que la Tierra
no termina en la montaña más alta

así tampoco yo termino en mi brazo
en mi pie o en mi piel
sino que me extiendo ininterrumpidamente hacia fuera
por el espacio y el tiempo
con mi voz y mi pensamiento
pues mi alma es el Universo

Norman Russell (jefe cherokee)
(en Boff, 2013)

“Allí no llega el ojo.
No va la palabra, ni la mente.
No lo conocemos, no lo entendemos.
¿Cómo podría uno enseñarlo?”

Kena Upanishad
(en Capra, 1975)

Al final del capítulo anterior abordamos, como lo más profundo que alcanzamos a percibir, el ego, como la entidad colectiva que se ha generado durante miles de años de la identificación de los seres humanos con su pensamiento. Desconocemos, claro, que tantas otras cuestiones de la realidad estemos pasando por alto, asumimos que muchísimas, pero algo alcanzamos a mirar y es hasta donde podemos hablar.

Así, partiendo de lo que han postulado maestros como Jiddu Krishnamurti o Eckhart Tolle, haremos el intento de ver qué podemos hacer ante esta situación del ego. La liberación verdadera es la liberación de la mente. No para apagarla, claro, sino la de romper su dominación sobre nosotros humanos, y con ello su dominación sobre las demás personas, la Naturaleza y el mundo. Por ello, como explica Tolle (2001), el mundo se *iluminará* cuando se ilumine el ser humano, y el proceso puede estar ya en marcha. Así –continúa– estamos siendo parte de una transformación profunda de la conciencia: el despertar de la ilusión de la materia, la forma y la separación. El fin del tiempo. Esto

implica la ruptura de patrones mentales que han dominado la vida humana durante miles de años.

Para poder abordar esta cuestión habrá que partir de una concepción del ser humano integral, y ternaria, como *cuerpo*, *mente* y *alma*. Se le puede llamar a cada uno como se prefiera, *materia*, *psique* y *espíritu*, o muchas otras formas que hacen relación a estas tres dimensiones en las que nos alcanzamos a entender. Para Boff (2012) es la exterioridad, la interioridad y la profundidad del ser humano.

Esto no implica la suposición del ser humano como aislado de su exterior. Pero, como veremos, esta *profundidad* se podrá entender en términos de niveles de realidad que están escapando a nuestra comprensión intelectual del mundo. Como explica Krishnamurti (1969), la situación que vemos en el mundo es porque hemos construido una sociedad basada en una concepción intelectual de la realidad. Pero lo que puede entender el intelecto –la mente– no es todo el campo de existencia, sino sólo un pequeño fragmento.

De esta forma, intentaremos exponer lo que, desde otras perspectivas –si bien mentales también, pero con una dominación menos predominante– se alcanzan a ver y que podríamos enmarcar dentro de un mundo como pluriverso. Desde estas miradas la naturaleza de la realidad, y la naturaleza de la Naturaleza⁴⁷, se perciben y se viven de formas distintas, creando así otras realidades, entre las cuales se da nuestra convivencia.

Al final de esta sección veremos algunas formas en las que esta espiritualidad puede encarnarse y materializarse en acciones, ya que –como hemos defendido– la construcción de alternativas que hagamos habrá de ser asumida desde esta profundidad. Es por ello que las diferentes alternativas presentadas están vinculadas a esta espiritualidad de una u otra forma.

No pretendemos hablar aquí en términos de quien ya sabe o ya ha vivido todo aquello que se dice. Lo hacemos desde el proceso de quien está en la búsqueda y en el camino de todo esto que se habla, sendero abierto en lo personal por esta investigación. El resultado de ello es que el texto sea menos robusto o consistente que los demás capítulos. Esto se debe a que es algo que asumimos no tener resuelto, y que justamente este ejercicio es parte de ese camino. Aun así, no creemos que deba de ser omitido. El propio andar sobre este sendero, y el esfuerzo de indagar sobre todo esto, es ese camino.

⁴⁷ La diferencia entre los usos que haremos de los términos *naturaleza* y *Naturaleza*, en el primer caso será aquello que remite a lo que nace por sí mismo, a algo que surge espontáneamente, de su condición *natural* de lo que se hable. Para *Naturaleza* la utilizaremos como otra de las formas de nombrar todo aquello que compone los ecosistemas, los *bienes naturales*, el *medio ambiente*, etc.

4.1.1. Espiritualidad y conciencia

Es muy frecuente que los movimientos sociales posmodernos –surgidos la mayoría en las últimas tres décadas– tengan un importante referente en la espiritualidad, en la conciencia, en lo ontológico. Lo reciente de este hecho se explicaría por muchísimos factores, pero uno importante fue la predominancia del materialismo occidental. Es por ello que, como explica Santos (2012a), la teoría crítica, con todos sus aportes, no logró integrar esta espiritualidad en su análisis.

Es momento de construir marcos epistemológicos que puedan dar cuenta de este nivel de la realidad, de esta espiritualidad y formas de mirar el mundo (Santos, 2009). Esto cobra más relevancia ya que es esta dimensión espiritual la que nos podrá ayudar a salir de esta crisis civilizatoria y guiar el cambio hacia una transición pacífica (Boff, 2016).

Espíritu, del latín, significa aliento o respiro, en términos de *lo que da vida*. De esta forma lo podemos entender como lo que hace estar vivo a la persona, pero a cualquier ser vivo también. Esto hace al espíritu la conexión humana con lo sagrado, en términos de dónde viene y a dónde va la vida. Esto, como explica Nicolescu (1996), no implica una creencia en cualquier dios o dioses, ni en una postura religiosa, sino que refiere a la experiencia de un nivel de realidad distinto, del origen de la conciencia en este mundo.

En este sentido, lo sagrado sería una dimensión, en términos de profundidad, o cualidad de las cosas. Así, a través de la espiritualidad se podría tener una relación o vivencia de esa sacralidad del mundo, no como algo religioso, sino como la experiencia o el conocer de esa cualidad ontológica –sagrada– de las cosas del mundo, de la realidad, de todo.

Para Nicolescu (1996) esta dimensión de lo sagrado se encuentra en una zona de no-resistencia humana a lo real –debido a las limitaciones de nuestros sentidos y nuestro conocimiento–. Sin embargo, hay muchas prácticas y métodos que se han desarrollado durante miles de años, que buscan aproximarse a esta dimensión sagrada. Como es de esperarse, no son métodos racionales, analíticos, mentales, sino que buscan la conexión del cuerpo con lo sagrado –a través de su espíritu– con una participación menor de la mente. Abrirse a estas posibilidades de conocer, desde la experiencia, conlleva a la apertura de otras formas de percibir la realidad. Por eso decimos que otras realidades son posibles, y que existen.

Es preciso señalar que no se debe confundir espiritualidad con religión. Como señala Tolle (2005), algunas iglesias, cultos o movimientos religiosos son básicamente entidades egotistas colectivas identificadas con sus posiciones mentales de verdad, cerradas ante cualquier otra interpretación diferente de la realidad. La mayoría de las religiones, dice Boff (2012), han enfermado de fundamentalismo y dogmatismo, y eso dificulta la propia experiencia espiritual. Pero para ésta no hay un solo camino, ni una puerta, ni un método, ni un modo. La espiritualidad, como conexión con el todo, es pues en cada evento, en cada camino, en cada acción, en todo momento, aunque no seamos conscientes de ello.

Religión, de re-ligare –religar, integrar, volver a juntar–, habría de ser el proceso a través del cual el espíritu humano se re-vincula con lo sagrado del mundo. No haremos un análisis sobre las religiones del mundo, pero el sentido común nos dice que la mayoría de ellas –o de las prácticas humanas que implican– están lejos de ser este re-ligamiento del espíritu con lo sagrado.

A esta experiencia también le podríamos llamar mística. Para Boff (2010) es lo que le permite la experiencia sagrada al espíritu. No es casualidad que Capra (1975) hable sobre cómo la física se ha ido acercando cada vez más a esta visión mística del mundo, volviendo a sus orígenes de la antigua Grecia hace más de dos milenios.

En esta investigación no pretendemos defender alguno de los muchos caminos místicos, espirituales o de trascendencia, que hay. Dentro de la diversidad y una visión plural del mundo, todas caben. Aunque por gusto nos acercamos al enfoque del que hablaba Krishnamurti (2015), que podríamos llamar anarquismo espiritual.

La mayoría de las personas, explicaba, sigue esperando a que alguna líder o autoridad –de cualquier tipo, religiosa, política, económica, escolar– les diga cuáles son las soluciones, cómo son las cosas y qué tienen que hacer. El problema con ello es que la mente –programada y *educada* para obedecer– se engancha a la facilidad de seguir lo que el líder, gurú o experto diga. Una mente así, es incapaz de aprender; la libertad se recupera cuando ya no se espera nada de esa autoridad, concluye.

Para Schumacher (1973) la sabiduría puede buscarse en muchos lados, publicaciones, maestros y guías, pero sólo puede encontrarse dentro de uno mismo. El problema, decía, es que para hallarla uno debe estar quieto y la mente tranquila –cosa que rara vez pasa en los humanos–, pero esa quietud, sin necesidad de intermediarios, es la que guía hacia la sabiduría. ¿No son los medios tan importantes como el fin? Solía decir Krishnamurti (2015). Para tener paz uno debe emplear medios pacíficos, de lo contrario el fin no podrá ser pacífico. Igualmente, si el fin es la libertad, el inicio debe ser la libertad, sentenciaba.

En esta búsqueda del misterio del ser, de lo trascendente, de lo importante, mucha gente parte sólo del pensamiento y de la mente, es por eso no le encuentran, explica Panikkar (2002). Kumar (2002), lo cuenta de la siguiente forma, no podemos conocer la Vida –*jiva*– sin la materia y su componente físico –*ajiva*–, porque la vida permea en la materia, y la materia es la que sostiene la vida. *Jiva* aparece como la *árbol-idad* que hace al árbol ser, la *mango-idad* que hace al mango ser mango, la *human-idad* que hace ser a la humanidad.

Pero hay que agregar lo que explica Panikkar (2002), la realidad del ser –lo que hace que todos los seres *sean*– no es objetiva, sino subjetiva, como vimos. Formamos parte de ella y precisamente es lo que permite que la realidad surja a través del conjunto de relaciones que llamamos el *todo*. Para Tolle (2001) tratar de comprender esto desde el pensamiento es imposible. No es algo que se deba entender, es como el agua para el pez. La mente siempre lo tratará de meter en una categoría y de ponerle etiquetas, ordenarlo y explicarlo. Pero el ser no puede ser un objeto de conocimiento, pues está en la

dimensión donde el sujeto y el objeto se funden en una sola cosa; algo más allá del nombre y la forma que se pueda concebir.

Este ser –continúa Tolle– no equivale a la palabra Dios en sus diversos usos. Esta palabra es limitadora por miles de años de uso equivocado, la cual reside en considerarlo una entidad diferente del observador. De utilizarse adecuadamente Dios sería *el Ser* –que lo es todo, incluidos, claro, nosotros–, no *un Ser*. Lo que sí se mantuvo de esta concepción es la idea de que en el centro del ser hay paz, alegría, amor, pero estas cualidades no son sólo propias de ese ser externo, sino que se encuentran en el fondo de cada quien, ya que uno sólo existe como parte de ese Ser.

Sobre la necesidad de trascender el ego

Esto que exponemos es relevante y necesario para esta investigación. Si lo más profundo que observamos es este ego –alimentado después por el patriarcado y la modernidad–, la posibilidad de trascenderlo apunta directo a uno de los fundamentos de toda la problemática, al corazón de la hidra capitalista, que es alimentada por esta energía egótica materializada en un sistema industrializado. Este ego *opera, existe*, en estos niveles de profundidad de la experiencia del ser humano.

La libertad profunda entonces, es liberarse de la dominación de la mente. Somos tan esclavos de ella que la mayoría ni nos damos cuenta de esta opresión. Esto significa liberarse de toda identificación con cualquier cosa o forma –que es lo que le da *vida* a esta dominación–, y es lo que lleva al final del sufrimiento. El reto entonces está en no identificarnos con nada –creencia, experiencia, país, ideal, relación, bien material, etc.–, aunque eso parezca la muerte; es la muerte del ego, es la liberación (Krishnamurti, 1969, 1984).

Por tanto, la liberación que buscamos es de este ego, de la mente pensante, que lo ha dominado todo. Reconociendo esto, habría que plantear que, si buscamos transformaciones verdaderas en el mundo actual, por aquí tenemos que empezar, y terminar. Para sanar al mundo tenemos que sanar nosotras y nosotros mismos.

Sabemos que al fondo de la cuestión están el ego y el patriarcado, y que hay una relación recursiva entre ambos que no alcanzamos a distinguir claramente. Tal vez sean parte de una misma *unidad*, vistos desde un nivel de realidad distinto, o tal vez ambas sean manifestaciones de otra ilusión más profunda –como seguramente será el caso–. Lo que alcanzamos a observar es que esta mente pensante y racional tiene una energía predominantemente *yang* o masculina. Aunque hay otras racionalidades en el que este desequilibrio está menos marcado, como los pensamientos indígenas que, en su cercanía a lo terrenal, a lo práctico, a la Naturaleza –con predominancia *yin*– equilibran el pensamiento racional, lineal y abstracto –con mayor peso hacia lo *yang*–. Resultando en un conocimiento y prácticas muy distintas.

Ahora bien, consideramos que si a este nivel de profundidad humana –del ego– logramos romper o modificar la situación problemática, es plausible esperar que todo lo

demás se derrumbe en cadena: el patriarcado, la modernidad, la universalidad, el desarrollo, el progreso, el mercado, las necesidades, etc. De otras formas es lo mismo que han señalado Krishnamurti (1969, 1984) y Tolle (2001, 2005).

Como vimos, este ego se mantiene a partir de evadir el momento presente, ya sea anclándose al pasado o proyectándose al futuro, pero siempre fuera del ahora. Krishnamurti (1984) explicaba que esto es uno de los mayores factores del conflicto humano. Hacia futuro opera en forma del deseo de cambiar o transformar *lo que es* en *lo que debería ser*, lo cual nos remite a la utopía patriarcal de la que habla von Werlhof (2015a). Y hacia pasado opera igual sólo que este *lo que debería ser* se presenta como una situación que era mejor anteriormente, y que *tendría* que seguir siendo así. El conflicto surge del desear algo distinto de la situación presente. Esta identificación con la ilusión –ya que cualquier cosa que *no es* ahora, no es, y por tanto es ilusoria– es lo que genera ansiedad y conflicto.

El punto de acceso a ese ser del que hablamos, es el momento presente, el ahora. Así lo han señalado sabios y maestros en todas las tradiciones durante milenios. La prosperidad –continúa Krishnamurti (1984)– y el bien-estar de las personas no puede llegar en el futuro. Al aceptar y asumir plenamente el presente –en cualquier forma que éste se manifieste, sin juicios ni etiquetas, sino como es– uno lo agradece. Es esta gratitud lo que trae la prosperidad y el bien-estar. En caso de no hacerlo así –como generalmente sucede– uno puede volverse rico, ser exitoso o cualquier cosa con la que uno se identifique, pero seguirá insatisfecho. La salida de todo esto es la decisión de aceptar el momento presente, tal como es. No el de mañana o en 10 minutos, éstos se verán cuando se conviertan en presente. Así, si hay algo que hacer, se hace, pero desde este lugar y tiempo.

Por ello Tolle (2001) explica que para trascender el ego se debe renunciar a todo lo que es, tal y como es, a lo que hay y tal y como está, sin ningún tipo de rechazo, juicio, etiqueta o negatividad al momento presente. Esto no tiene por qué llevar a un nihilismo de que ya nada vale la pena –luchar por un cambio a mejor en nuestra vida o a nivel social–. Al contrario, desde ese estado de libertad de las formas todavía hay motivaciones para hacer las cosas, simplemente ya no hay expectativa de que el resultado de estas cosas o acciones serán lo que traiga completitud y felicidad en el futuro.

Desde este estado de entrega –continúa– se reconoce la impermanencia de todo y se disfruta de todo, mientras dure. Entonces el andar la vida se vuelve más bien un juego gozoso por diversión, en el mundo de las formas, pero sin desarrollar apego por ellas. Así, se pueden seguir haciendo proyectos, luchando por la justicia en el mundo, resistiendo a una situación violenta o indeseable, o persiguiendo el ideal de cada quien. Pero la acción que surge desde aquí es radicalmente distinta, es una acción liberada, que no carga negatividad ni resistencia al presente. Es esta energía la que finalmente cambia el mundo, concluye.

Para el budismo, explica Capra (1975, 1996), el sufrimiento humano se genera por esta identificación o apego a las cosas y las formas –como categorías mentales,

propiedades, situaciones personales, relaciones, estatus, etc.— Esto se debe a la condición de impermanencia y la transitoriedad de todas estas cosas. Lo único constante es la impermanencia. Entonces, en algún momento esas cosas y formas que hoy le brindan a la persona identidad, placer o felicidad, mañana no estarán, y esto ocasiona dolor. Esta dolencia es normal e inevitable —cuando algo placentero o querido desaparece, es natural que duela—, pero lo que genera el sufrimiento es el aferrarse a esa condición —pasada o futura— que no existe. Es este apego el que no permite sanar el dolor y se convierte así en sufrimiento.

Para Tolle (2001), romper esta identificación con la mente cesa el conflicto y el sufrimiento. No el dolor temporal que una condición indeseada pueda traer, pero se acepta como pasajera también, y puede haber paz interior. Darse cuenta de esto —explica— es el inicio de la liberación de la identificación, del tiempo, y del ego. Si uno se diera cuenta que en verdad tiene poder de decisión sobre cómo enfrentar, y por tanto vivir, cada momento presente, se daría cuenta que es libre. No por poder estar en la situación que la persona hubiera deseado, sino por la libertad de estar en paz y tranquilidad, independientemente de cómo se den las situaciones.

Por supuesto que esto es mucho más fácil de decir o escribir que de practicar. Por más que uno intente quedarse en el presente consciente, éste pronto se eclipsa y se nubla detrás de la pantalla mental. La clave para esto, así lo han señalado las tradiciones espirituales por milenios, es sencilla: respirar. La respiración consciente y plena, es la más accesible de las puertas al presente, y con ello al cese del conflicto del que hablamos. Es un ancla al presente accesible en todo momento, en el cual se disuelve el *tiempo* en términos de pasado y futuro⁴⁸.

Esta presencia consciente calma la mente, como decía Krishnamurti (1969). Una mente sin movimiento, serena, no está muerta, está callada. Es una mente activa, es actividad en su quietud. Esto permite ver las cosas claramente, sin el ruido mental de los prejuicios, el parloteo, las imágenes, expectativas, etc. Todo esto debe ser puesto a un lado para realmente observar. Sólo desde el silencio y la quietud se puede observar adecuadamente. Todo lo demás es ilusión y esfuerzo vano, concluía.

Por su parte Tolle (2001) no usa la palabra *observar*, sino *percibir* o *conocer*. Pero hablan de lo mismo. Moverse al ahora, explica, es liberarse del tiempo. Esto permite percibir las cosas sin la pantalla de la mente. En ese momento la presencia del ser se vuelve parte de la percepción. Mirar desde el presente —continúa— permite realmente conocer el mundo, sin distorsionarlo mentalmente. Es un conocimiento que no *mata* el espíritu de lo que se conoce. Es una percepción que la mente no puede tener. El pensamiento y la mente no pueden conocer el árbol o a otra persona, sólo etiquetas, juicios, hechos, datos,

⁴⁸ Por ello celebramos y defendemos los múltiples esfuerzos por incorporar la meditación o cualquier tipo de práctica de *presencia* en las escuelas y los centros de formación. Si esto lo aprendiéramos desde niños, afrontar los problemas y las situaciones adversas de la vida sería incomparablemente más sencillo y con menos dolor y sufrimiento.

información sobre lo otro, etc. Para *conocer directamente* se debe conocer desde el ser, concluye.

Esto es una forma de conocer sin *narrativas* mentales, las cuales están presentes en nuestras cabezas todo el tiempo. Es un observar el mundo y no la descripción del mundo, “las palabras, las explicaciones, los recuerdos, ensombrecen la comprensión de cualquier hecho” (Krishnamurti, 2015; 45). Esto sería un conocer libre, libre de la mente al menos; desconocemos de cuántas otras ilusiones más somos presos sin saberlo.

Sobre la realidad relacional

Otro camino hacia la libertad y el cese del conflicto, sugería Krishnamurti (1969), es el de descubrir que el observador es lo observado, quien mira es lo que mira. No es que estemos condicionados por el entorno, es que somos el entorno, no hay un *entorno* separado. En este sentido todo conocimiento es autoconocimiento, o bien es el mundo conociéndose a sí mismo. En términos de Boff (2013), mediante nuestra visión del mundo, el universo se contempla a sí mismo. Somos seres a través de los cuales el universo se vuelve consciente. Esto no es –aclara– que seamos la realización pura del universo, pero sí alguna de esas muchas puntas de lanza por las que la Vida llega a altísimos niveles de complejidad y conciencia.

El pensamiento científico moderno no supo cómo incorporar en sus preguntas esta cuestión de la conciencia observadora. Creemos que esto se debe a que se asienta en la ilusión misma de la separación. Para Schrödinger (1959), hablando desde la ciencia y la física, explicaba que el hecho de que el observador –el que experimenta y piensa– no se encuentre por ningún lado en nuestra visión del mundo, es porque él mismo es esa visión del mundo; es con el todo y por tanto no puede ser contenido, ni observado, como parte de ese todo.

Para Morin (1999b), estos cuestionamientos nos llevan a concluir que el sujeto observador no es una esencia, pero tampoco una sustancia ni una ilusión, ya que la experiencia nos confirma una vivencia propia o particular. Desde el pensamiento occidental no hemos logrado aclararnos esta cuestión. Para hacerlo necesitamos reorganizar conceptualmente nuestra idea de sujeto observador, de forma que rompamos con el principio determinista clásico, concluye. No tenemos elementos suficientes para sustentar esto en términos ontológicos –si esto fuera posible– pero sí podemos explorarlo en términos epistemológicos.

Así lo hacía Krishnamurti (1969), quien insistía en *no creerle* a él, sino a experimentar y explorar todo esto por uno mismo. Explicaba que hay una idea central que presupone que existe un observador, que juzga, evalúa y experimenta el mundo. Esto lo hace a través de opiniones, juicios y conclusiones, que son resultado previo de las imágenes del mundo que lo han condicionado. El observador –como *ente* conocedor– es así resultado de lo observado, que a su vez es definido por el observador. De esta forma es que el observador es lo observado, decía. Cuando se observa realmente *lo que es*, se trasciende la ilusión de

dualidad, ya que *lo que es* no excluye a quien está observando; así el pensador se funde con el pensamiento, el que experimenta es la experiencia, el que analiza es aquello que analiza, concluía.

Normalmente no se asume esto, y la persona se considera separada de las cosas, del mundo. Esto le lleva al deseo de querer hacer algo, de cambiarlo, manipularlo, conocerlo, etc. Pero cuando se da cuenta de que ella misma es el mundo, el conflicto cesa y surge la aceptación. Por tanto, la acción que se tome en cada acción será radicalmente distinta de la que viene desde la mente separada y en conflicto.

El reconocimiento de esto no es algo nuevo. Como recuerda Escobar (2016b), los budistas llevan más de 2 mil años practicando la meditación atenta, orientada a trascender la división entre sujeto y objeto. Por otro lado, hay muchos estudios con grupos del Amazonas, de la Melanesia y en el sur de Asia, que muestran que hay otras formas de regímenes sociales, donde la *persona* no se ajusta a la noción que tenemos del yo occidental, del individuo como ser separado que observa. En la cosmovisión mesoamericana, explica Carrillo (2006), el humano y la naturaleza forman una unidad indisoluble, lo cual se refleja también entre la persona y la sociedad, como veremos.

No pretendemos decir que estas culturas estén liberadas del ego o que hayan trascendido esta condición. No se trata de sociedades o cosmovisiones, sino de personas. Lo que sí es que el entorno cultural y la cosmovisión inciden de forma muy importante –casi determinante– en la forma en que las personas vemos el mundo, y la forma y magnitud en la que el ego se encarna.

Por su parte, y como veremos adelante –ya que eso se hilará con la naturaleza de la realidad–, la física cuántica ha llegado a conclusiones muy similares (Capra, 1975; Nicolae, 1996), al poner de manifiesto que el acto de observar el mundo es una parte constitutiva de la realidad observada. No hay estructuras objetivamente existentes, no existe un territorio dado que podamos cartografiar: el propio proceso de hacer el mapa crea el territorio.

Estos paralelismos entre el misticismo oriental y la física cuántica son detalladamente expuestos por Capra (1975) en su *Tao de la Física*. Los físicos se han encontrado con una experiencia no sensorial de la realidad y han tenido que hacer frente a los aspectos paradójicos de la experiencia y la observación, obligándose a ver el mundo de forma similar a como lo ve un budista, un hindú o un taoísta, concluye.

Desde este marco, podríamos completar lo dicho en el segundo capítulo, sobre la naturaleza participativa de la realidad, la co-creación de la misma. No se pretende hacer un postulado filosófico sobre si lo epistemológico precede a lo ontológico, o si viceversa; sino de proponer que esto es parte de un proceso dinámico co-construido, al que llamamos realidad.

Visto desde esta perspectiva –de la no-separación sujeto y objeto, persona y realidad– esta realidad participativa hace perfecto sentido, ya que no hay en esencia, un mundo

exterior, más que como extensión del ser de la persona; de igual forma no hay observador o conciencia individual, más que como mundo interiorizado o *materializado*.

La física lo ha demostrado científicamente y con experimentos asombrosos. Sin embargo, por otros métodos muy distintos a esta forma de conocimiento, es un saber que los budistas tienen hace miles de años. En el primer verso del *Dhammapada* –uno de los libros más antiguos e importantes del budismo– se lee: «Todo lo que somos es resultado de lo que hemos pensado. La mente es su fundamento y todos los pensamientos son creados por nuestra propia mente»⁴⁹. Esta misma idea, de que el observar la realidad, la crea, se tenía ya en el siglo II, en la tradición budista *Nāgārjuna* (Giraldo, 2014) o en el filósofo griego Plotino (Pigem, 2013).

En nuestra época esto lo ha retomado la moda del *new age* con la famosa «ley de la atracción». Es de notar que, por lo general, en este discurso, la importancia radica en el *poder* influenciar sobre la realidad, en términos de poder obtener lo que deseo. Esta lectura omite casi toda la reflexión que aquí hemos hecho, y extrae de esta condición *participativa* de la realidad, sólo su *parte útil*, aquel recurso –casi mágico– que le permite manipular la realidad.

Como no pasa por la experiencia previa de la liberación del ego, éste descubre que puede seguir dominando, pero aceptando esta cuestión extraña de poder *influnciar* sobre la realidad –casi como una *falla* del sistema, o un acto mágico, porque no se lo explica, ni pretende hacerlo–. Entonces, desde estas posturas se busca *atraer* éxito, relaciones, poder, casas, dinero, abundancia material, viajes, etc. No es que esto sea algo *malo*, cada quien podrá querer algo distinto para su vida. Lo que sí, es que es una posición que no atiende al fondo de la cuestión, y por tanto conlleva a perpetuar el dolor y a mantener el sufrimiento.

El problema es que aquí no hay desapego de estas cosas o condiciones que se consideran buenas o deseables. Y éstas, como todo en este nivel de realidad, siguen atadas a la condición de impermanencia. Podrán llegar o no, pero en caso de hacerlo en algún momento se irán. En ocasiones estas condiciones *no se van* (como puede ser el dinero o la abundancia material), pero como explica Tolle (2001), lo que cambian son las formas o condiciones de ello que a la persona le producían placer o deseo. Esto ocasiona que las situaciones se tornen vacías o huecas, o pierden sentido y se hacen indeseables, y por tanto terminan evaporándose también.

Sin embargo –continúa Tolle (2005)– esto no tiene por qué ser así. Si se mira desde la presencia de la renuncia al presente y a lo que es, desaparece el deseo o necesidad de que *lo que es* sea distinto. Aquí ya no hay ansiedad del cambio. Esto no implica querer dejar de hacer cosas, pero ese *hacer cosas* adquiere un sentido muy distinto, se da desde la

⁴⁹ En la tradición budista la concepción de *mente* no es la misma que usamos en Occidente y como la veníamos utilizando antes. *Mindfulness* –estar pleno o lleno de mente– remite se refiere a atención plena, completa, de todo el espíritu. La mente en este sentido no estaría sólo en nuestra cabeza, sino en todo el cuerpo e incluso más allá del mismo.

armonía que surge de poder sentirse en paz en el momento. De hecho, concluye, el resultado de esta aceptación es que aquellas cosas, experiencias o condiciones que se deseaban, comienzan a ocurrir y presentarse con naturalidad. Los encuentros fortuitos, las casualidades y las coincidencias comienzan a aparecer. Esta persona libre podrá entonces vivirlas, disfrutar de ellas, gozar en el crearlas y manifestarlas, pero desde el desapego. Esta libertad le permite que, cuando éstas desaparezcan, quedar en el agradecimiento y no en el rechazo a que ya dejó de ser.

Para ello se debe aceptar, como invitaba Krishnamurti (1969), que toda forma de placer sin desapego del mismo, conllevará al sufrimiento en algún momento. Sólo reconociendo esto, decía, podemos acceder al gozo. Éste se vive siempre en presente, sin etiquetas, ni categorías, sólo como experiencia. Cuando comenzamos a pensarlo o conceptualizarlo se torna placer, y en cuestión de tiempo, sufrimiento.

La naturaleza ternaria del ser humano

Hasta aquí hemos hablado de la mente como pensamiento, y del espíritu como alma, y de su relación con el mundo y la realidad. Faltaría la tercera parte constitutiva del ser humano, el cuerpo⁵⁰. Sobre éste muchísimo se podría decir, y existen saberes profundos desde diversas tradiciones orientales.

Éste, como materialidad que *contiene* a la mente y al espíritu, tiene una relación muy distinta con la realidad, la cual se da en términos *materiales*. Nuestro cuerpo habita un nivel de realidad desde el que experimentamos el mundo —a través de los sentidos físicos—. Es por ello que las concepciones materialistas, como la occidental, llevan esta idea a la esfera mental y espiritual, y le hace ver el mundo de manera *individual*, en términos de cosas y objetos.

Pero habrá que recordar que, como ha demostrado la física, la solidez de esta materia —que compone también nuestro cuerpo— es una ilusión, son más bien pequeñísimas partículas —como energía altamente condensada— flotando en un vastísimo espacio a enormes distancias. Sin embargo, nuestra experiencia confirma la solidez de esta materia.

Lo mismo pasa con el cuerpo, explica Tolle (2005), éste es sólo una parte de lo que somos. Todas las partículas físicas de nuestro cuerpo cambian por completo cada ciertos años. Como un río, es tanto el agua que pasa por ahí como aquello que lo hace ser río, y que no se explica por el agua que por él fluye. Su espíritu o ch'ulel dirían los mayas.

A diferencia de muchas religiones occidentales, explica Satish Kumar (2014), la verdadera espiritualidad no está *contra* el cuerpo, *es* con el cuerpo. No se trata de separar de nueva cuenta y de querer negar una parte de lo que somos. Se trata de reconocernos como seres integrales donde el cuerpo, el espíritu y la mente son la base de lo que nos

⁵⁰ Que si bien las *separamos* para poderlas narrar en un análisis, asumimos que son insolubles, en tanto que inter-existen.

conforma. En el hinduismo, por ejemplo, a diferencia de las religiones occidentales, el placer corporal no fue suprimido. No había por qué, ya que nunca se entendió al cuerpo como algo separado del espíritu (Capra, 1975).

Como veremos más adelante, esto es fundamental para lograr una comprensión integral sobre la salud humana, la cual incluye a la persona bajo su condición ternaria –cuerpo, mente, espíritu–. Como saben muchas tradiciones médicas no occidentales, las *enfermedades* o desequilibrios, pueden proceder de cualquiera de estos aspectos y se pueden manifestar en uno o varios de éstos.

La medicina occidental, como la ciencia, estudia el cuerpo separándolo de mente y alma, eso es claro. Pero dentro del estudio del cuerpo todavía lo fragmenta más, como explica Capra (1996). Los sistemas que componen el cuerpo se ven por partes aisladas. Por ejemplo, tres sistemas que se estudian por separado, el nervioso, el endócrino, y el inmunológico –a través de la neurociencia, la endocrinología y la inmunología–, no pueden ser comprendidos por separado. Estudios dentro del propio campo médico, concluye, demuestran que éstos forman una sola red cognitiva.

En las culturas mayas, por otro lado, el *o'tan* –corazón o espíritu– está presente en la vida del cuerpo, por así decirlo, ya que toma forma como acción o como verbo, como explica Xuno López (2010). Así lo podemos ver en ejemplos como *o'tanina awa'tel* –corazona o ponle corazón a tu trabajo– o en *yo'tantay snopel* –pensar corazonado–. En estos casos, concluye, el espíritu o corazón, no es sustantivo, sino que adquiere carácter de verbo en términos de *corazonar*. En este caso, el espíritu, o corazón, es parte incluyente del cuerpo, no algo aparte a lo que se le *pone* cuerpo.

Lo que aquí buscamos resaltar es la condición ternaria del ser humano. Ésta, creemos, está dominada por la mente. Nuestro cuerpo enfermo, alimentado y medicado por productos industriales fabricados por un sistema dominado por la mente, y nuestro espíritu eclipsado o ensombrecido por el ruido mental y el continuo escape del ego hacia el pasado o el futuro. Creemos que en esta dirección puede haber pistas importantes para comprender tanto los desequilibrios actuales de la salud humana, como en los desequilibrios actuales que observamos en el mundo.

Es en este nivel ontológico y existencial, de la experiencia humana, que creemos se encuentra una de las causas del desequilibrio que vemos en el mundo: en el predominio de la mente egótica sobre el cuerpo y el espíritu. La condición humana se conforma de las tres, como elementos indisolubles.

Creemos que esta misma concepción podría ser extendida para explicar la forma en que, en tanto humanos, habitamos y nos relacionamos en este cosmos. Nuestro cuerpo es individual y *separado* del mundo –al menos desde nuestra experiencia *macrofísica* del mundo–. La mente (no el ego individual) es colectiva, compartida por todos los seres humanos –y seguramente por muchos animales, aunque no lo sepamos–. El espíritu sería entonces aquella energía o la Vida que nos *anima* y que compartimos con todos los seres, con el cosmos. Así, nuestra vivencia en el mundo se da en estos tres niveles, aunque no

lo hagamos consciente, ¿cuánto hay en el mundo, en lo real y en la realidad que se nos *escapa*? Sin duda muchísimo más de cualquier cosa que podamos imaginar.

Aceptando esto, consideramos que, para avanzar hacia una mejor comprensión del mundo, habrá que buscar formas de conocimiento que incorporen a las tres esferas. La de la mente ya lo hemos visto a detalle —que juzga, piensa, categoriza— tiene sus grandes virtudes y sus muchos defectos. El cuerpo —que lo siente, lo escucha, lo respira— tiene una percepción del mundo muy distinta que habremos de explorar. Y el espíritu —que lo percibe a otro nivel en el que las palabras para describirlo ya no son suficientes, como señala Capra (1996)— en el que la profundidad espiritual conecta con lo sagrado del mundo y la unidad entre el ser humano con el entorno y el mundo.

Ser humano relacional

De esta forma podríamos decir que la condición humana es integral hacia su interior —en su condición ternaria— y relacional hacia su exterior —como su experiencia de vida, su habitar el mundo—. Sin embargo, como decía Krishnamurti (1969, 1984), la mayoría de las personas experimentamos el mundo como si fuera sólo algo externo a nosotros. De esta percepción individual surge el miedo y la defensa; esto es lo que ha generado las sociedades corruptas que hoy vemos en el mundo, confusas y en constante guerra, en conflicto con ellas mismas y las demás, concluía.

Aunque las personas no lo reconozcan o sean conscientes de ello —continúa— el ser humano no puede ser *individual* en tanto a que no puede existir por sí mismo. Sólo existimos en la relación, con la gente, las cosas, las ideas, la Naturaleza, lo sagrado, etc. Sin relación no hay vida y no hay mundo. Es ésta, como ahora veremos, la que para las culturas mesoamericanas y andinas genera la existencia, el mundo, entre los dos pares complementarios.

Esta separación humana del mundo es muy antigua. Como explica Capra (1975), el budismo lo reconocía hace milenios, a esto se le conoce como *maya*, la ilusión del mundo. Esto no significa que *el mundo* sea una ilusión; ésta radica en nuestro punto de vista, al creer que *el mundo* existe ahí independientemente, en lugar de darnos cuenta de que esa idea de mundo son conceptos, ideas y proyecciones de nuestra mente. *Maya* es la confusión de tomar la ilusión de la realidad, por lo real. Es decir, confundir el mapa con el territorio.

Este aferramiento del ser humano a la idea de que existe un *mundo externo* y un *sí mismo* individual y separado que lo conoce, le conduce a *dubkha* —dolor, sufrimiento— (Capra, 1996). La dimensión espiritual es la que nos permite trascender esta situación. Ésta permite tener la experiencia de la no-dualidad, como lo describe uno de los *Upanishad* del budismo zen, «Tú eres el mundo, eres el todo» (Boff, 2012). Este reconocimiento de no separación del mundo es lo que permite cesar el conflicto, el dolor, y el sufrimiento humano, hacia sus adentros, y por tanto hacia el mundo que éste construye, hacia sus afueras.

Este re-conocerse en el mundo no se trata sólo de una meditación profunda, un estado de contemplación pleno y atento, sino también algo que toma forma natural en el hacer diario de la persona. Como platicaba Krishnamurti (1984; 13)

“¿Acaso no es usted el resto de la humanidad? Cuando se da cuenta de ello, de la verdad de ello, no mata nunca más, porque se estaría matando a sí mismo. Entonces, de ello surge una gran compasión, amor.”

Es necesario hacer el ejercicio de repensarnos –sentipensarnos, sentirnos, intuirnos– como seres humanos. Hacerlo, es darse cuenta que hay una forma natural de ser comunal, comunitaria, social (Escobar, 2016a). Esto podríamos ponerlo en cuestión en personas que están completamente inmersas en la sociedad occidental individualista y competitiva. Pero ésta es sólo una forma cultural de expresar la *naturaleza* humana. Hay miles de otras formas *naturales* de ser del ser humano, y al parecer, en la mayoría toma formas relacionales y comunales.

Esta condición de ser cultural se encontró también en la ciencia de la biología, como explica Maturana (1996) los seres humanos somos seres culturales. Lo *humano* surge de la historia evolutiva a la que pertenecemos, y ésta se da a partir del lenguaje. El vivir en el lenguaje, concluye, se hizo una condición ontogénica –del origen del ser– que nos define como seres humanos. Y con ello se crean las instituciones –en términos de Berger y Luckmann (1966)– que crean la realidad, que como seres sociales experimentamos, como vimos antes.

Aquí podríamos recordar, por ejemplo, la lengua maya tojolabal en la que, como detalla Lenkersdorf (1996), no existen las *cosas*. Es decir, los *objetos* no tienen una expresión lingüística en su lengua, sino que sólo hay expresión para *sujetos*. Esta intersubjetividad aparece como clave de la lengua –y la cultura– maya tojolabal. Desde esta perspectiva todas las cosas del mundo son *sujetos* y como tal los nombran y con ellos se relacionan. Esto, concluye, tiene diferentes manifestaciones que se presentan en muchas de las culturas originarias mesoamericanas, en las que el énfasis no se da en el individuo, sino en lo comunitario, la reciprocidad y la complementariedad.

En las culturas indígenas de Oaxaca, explica Arturo Guerrero (2015), no habita un *individuo*, sino un *sujeto colectivo*. Las personas, como nudos de relaciones, se realizan, existen, en colectivo, explica. El Nosotros implica a la familia, los compadres, amigos, las autoridades, la banda de música, etc. Estas relaciones se basan en la reciprocidad, y esta dinámica es lo que genera el Nosotros de la comunidad.

En otra geografía, la de las culturas andinas, como explica Rengifo (2015a), el mundo lo habitamos tres comunidades –la humana, la Naturaleza y la sagrada–, las cuales interactúan en esta casa común que habitamos. La *relación* que marca estos tres mundos es lo que hace la comunidad, y lo que nos permite ser a los humanos. Esta relación allá decimos que es de crianza mutua –narra– en la cual nosotros nos criamos, criamos a la Naturaleza, pero ésta nos cría también, somos criados por las deidades, pero también las criamos nosotros.

Estas formas de colaboración y solidaridad humana también las ha encontrado la ciencia, como recuerda Pigem (2010), desde la psicología, la neurología y la antropología se ha mostrado que la solidaridad, la empatía y el altruismo son actitudes de la *naturaleza* humana, en términos de que surgen espontáneamente, *naturalmente* o instintivamente.

La tendencia que uno ve, si observa con cuidado, es a la cooperación –continúa Pigem (2015)– y surge por todos lados, sólo que se pasa por alto muy seguido. Por ejemplo, cuando el Katrina, en Nueva Orleans, lo que se decía y las imágenes de los medios eran sobre los saqueos y los problemas, y el caos. Pero lo que después vimos fue que había muchísima más gente ayudándose los unos a los otros, rescatando personas con balsas improvisadas y como podían, en lugar de salir corriendo para salvarse. Si bien esta actitud es común, es mucho más intensa en los momentos cumbre, como una catástrofe.

Para Leonardo Boff (2002), el cuidado forma parte de la naturaleza y la constitución del ser humano. Las personas, desde nuestra condición social, sin cuidado, dejamos de serlo. Si no se recibe cuidado, desde el nacimiento hasta la muerte, el ser humano se marchita, pierde sentido. Esta relación es similar a la crianza mutua de los quechuas, no se trata de un *acto* o una *actitud*, sino que está ahí antes de que uno haga nada.

Esto lo explica en experiencia propia Satish Kumar (2002). En 1962, junto con su amigo Prabhakar Menon, realizaron la *marcha por la paz*. Una caminata de 12 mil kilómetros –en más de dos años–, de la tumba de Gandhi a la de John F. Kennedy para solicitar un acuerdo de paz ante la amenaza nuclear. Una de sus condiciones fue realizar el recorrido sin dinero, y así hicieron. Años después Satish cuenta que lo que encontró en ese viaje fue que *las personas son personas en todos lados*. El instinto natural del ser humano en las diferentes culturas, religiones y naciones es el de la cooperación, la ayuda y la solidaridad. Encontramos, concluye, que la hospitalidad es lo normal, y la hostilidad es la excepción.

Para cerrar las expresiones o formas que toma este ser humano relaciona en diversas cosmovisiones, valdrá la pena recordar algunos ejemplos. Como el de los mayas peninsulares, quienes para saludarse, usan la frase «*In Lak'ech / Hala Ken*» que significa literalmente «yo soy otro tú / tú eres otro yo». En otras geografías, los pueblos originarios del sur de África utilizan la famosa expresión *Ubuntu*, «yo soy porque somos». El sujeto colectivo que encarna este ser humano relacional, en maya tsotsil se nombra como *jo'otik*, que es un *nosotros incluyente* o *yosotros* (López, 2010).

Con este pequeño recuento intentamos exponer esta idea de ser comunal, relacional, cooperativo, que muchas culturas y cosmovisiones tienen presente todavía. No sugerimos aquí que entonces el ser humano sea cooperador y solidario como *única* naturaleza. Esto sería caer en lo mismo. Creemos que el ser humano es un ser integrado por su condición ternaria y relacional por su condición inseparable del mundo. En este escenario, surgirán todo tipo de *naturalezas* humanas, según cada cultura y sociedad, pero lo que alcanzamos a ver es que la que propone la cosmovisión occidental –como individuo, competitivo, egoísta, etc.– es más bien una rareza.

En esta sección hemos hablado sobre la espiritualidad y la conciencia, y algunas formas en las que esto toma forma en diferentes *naturalezas* del ser humano. Abordamos el conflicto al que nos lleva el ego y lo profundo de la cuestión que alcanzamos a ver en cuestión de la experiencia humana y nuestra forma de ser en el mundo. Así, evidenciamos que no somos seres separados de éste, sino seres activos y partícipes del mismo y de la realidad. Nuestra conciencia es la conciencia del mundo mirándose a sí mismo, y por tanto, en este sentido, nuestro *despertar* es también el *despertar* del mundo (Tolle, 2001).

4.1.2. Pluriverso

Una vez habiendo explorado lo más profundo del ser humano y de su ser en relación, podríamos hacer el ejercicio de abordar también aquello profundo, cosmogónico, que alcanzamos a observar sobre la naturaleza de la realidad. No en términos de contestar preguntas existenciales que exceden cualquier trabajo como éste –o cualquier empresa humana individual– sino como exploración de lo que otras cosmogonías, y la física también, hablan sobre cómo conciben y perciben el mundo y la realidad.

También abordaremos cómo esto toma forma en una concepción e interpretación de la Naturaleza, del medio ambiente, el mundo, la Madre Tierra. Todas estas interpretaciones serán necesarias para poder continuar con el análisis más adelante en el análisis, ya que son las que sirven de fundamento para prácticas y quehaceres humanos radicalmente distintos –y por tanto *alternativos*– de los que se dan en la cultura occidental. Esto se manifiesta en muchos niveles y formas, como en la forma de aprender, de crear comunidad, hacer familia, realizar el trabajo, celebrar, disfrutar el *tiempo* libre, realizar intercambios económicos o implementar justicia.

Sobre la naturaleza de la realidad

A una escala infinitamente pequeña, podríamos imaginar la realidad como un mar de partículas y energías flotando en la nada, en un vastísimo espacio vacío. La interacción de estas micro partículas y el acomodo que tomen, dan forma y materialidad a la materia que vemos, manifestándose de millones de formas distintas. Esto, como vimos, depende del sistema de observación que tenga quien lo mira, lo observa, lo experimenta. Es decir, de su *acomodo* sistémico para interpretar la realidad.

Esto sucede a todas las escalas, evidentemente una hormiga o una célula, tiene una interacción e interpretación muy distinta de esos trillones de partículas con las que interactúa. O bien desde conciencias a escalas que nos supera, como esa conciencia de Gaia, o de ser el caso, de la galaxia completa. Sus *lecturas* e *interpretaciones* de la realidad, podemos estar seguros que serán completamente distintas, de manera que exceden nuestra capacidad de imaginación y conceptualización.

Entonces es la participación del observador, de la conciencia, de la vida, la que en su acción de existir e interactuar con lo real, define la realidad –su realidad– la cual, según el marco sistémico de referencias que tenga, experimentará una lectura posible dentro de una infinidad de alternativas. En este sentido podríamos afirmar que la realidad sólo existe para cada observador o conciencia que la experimenta.

Así podríamos concluir que los axiomas epistemológicos determinan la condición ontológica del mundo, pero a la vez son determinados por ésta (a través de una relación recursiva). En la cosmogonía moderna –basada en la idea de lo Uno y el dualismo excluyente– la realidad aparece separada en individuos o cosas, que están en oposición, en competencia, etc. Esto ya lo expusimos a detalle. Veamos entonces un axioma

ontológico distinto –de cosmogonías mesoamericanas, andinas y budistas– y exploremos a qué otra realidad conlleva, y cómo ésta toma forma en los pensares, sentires y haceres de estas culturas.

Creemos que no es importante cómo le llamemos a esto, si *polaridad fundamental* o *paridad complementaria* o *pluralidad ontológica* o *dualismos complementarios* o *unidad plural*. Lo que buscamos es la idea de que, como axioma sobre la condición inicial ontológica, no está lo Uno, sino lo dual, lo polar, el par complementario; es el movimiento o la relación entre ellos, lo que genera la existencia ontológica. Así intentaremos explicarlo.

Podríamos nombrarlo como *polaridad*, ya que –como un imán– su condición natural es tener dos polos. Si uno lo parte a la mitad, otra vez tendrá sus dos polos, porque ésa es su naturaleza o condición intrínseca. Sin embargo, este concepto creemos que parte *primero* de esta idea de *unidad*, la cual tendría condiciones *polares*.

A diferencia, el concepto de *dualidad* no hace referencia previa a la unidad, sino a dos. Éstas no es que estén *separadas*, porque no existen como entidades aisladas; estas dos fuerzas, energías, elementos, surgen a la existencia en su relacionarse, en su interacción. Esta *danza cósmica* aparece como tercio incluido T, y es lo que hace *ser* a A como a no-A. Es entonces que todo cobra vida o existencia, el mundo, la *unidad*, las cosas, etc. Esta no-dualidad entonces, reconoce entonces que en el origen hay un par –de dos elementos o dos fuerzas–, un *duo-verso*, el cual en su movimiento y fluir es que cobra vida y da existencia al mundo.

Fritjof Capra (1975) –budista y físico– explica que el saber del misticismo oriental es holístico, y no dicotómico. Las dicotomías o dualidades son vistas de otra manera, ya que no existen como tal, sino como partes articuladas en totalidades cósmicas, las cuales son mucho más amplias –en multiplicidad de mundos y de tiempos.

Esto fue tomando forma –continúa– hace más de 2 mil años, en el símbolo *Taiji*, conocido como *yin-yang*. En éste los dos elementos o energías existen en relación complementaria y en un equilibrio dinámico. En el taoísmo, todo los opuestos o dualismos, como bien/mal, luz/oscuridad, ganar/perder, etc. constituyen una relación polar dinámica. Estos aspectos polares son parte del mismo fenómeno, por tanto, no hay pelea o competencia entre las partes, porque en esencia son lo mismo. Niels Bohr, reconoció esto, y lo plasmó en su escudo de armas, donde se lee la frase «*Contraria sunt complementa*» –los opuestos son complementarios– y se ilustra con el símbolo del *Taiji*.

Para las culturas que han permanecido más cercanas a la Naturaleza –y sus ciclos y etapas– esta noción de complementariedad es más natural. Para los pueblos andinos, explica Oviedo (2012), hay un principio fundamental de paridad complementaria. La energía masculina, *cari*, y la femenina, *warmi*, se encuentran y en su interrelación se produce y reproduce la vida.

Para Lajo (2011, 2012), todo fenómeno, objeto o cosa del mundo se manifiesta en estas paridades que buscan equilibrarse, porque ésta es la naturaleza del mismo. El principio ordenador de origen es el par, todo es parido y es dualidad complementaria.

Esto se refleja, como explica Rengifo (2015b) en el *uno* quechua, aquí el uno, *juk*, siendo unidad, es pareja, es dual.

Este concepto ontológico se expresa también, como expone Medina (2001), en el origen de la palabra *Pacha* (de la que surge *Pachamama*), la cual se compone de *pa* –dos, bi, dual– y *cha* –fuerza, energía, movimiento–. Es decir, se expresa la condición dual o polar de la naturaleza, la cual surge del fluir y la fuerza del movimiento.

Esto, como explica Lajo (2002) es lo que genera el *duoverso* –y no universo– de la cultura andina, y queda plasmado en la cruz andina *Tawa-chakana* –formada por el círculo y el cuadrado concéntricos con el mismo perímetro–. Esto se puede observar en la arquitectura de los templos inkas ancestrales, como la plazoleta cuadrada o *Pachatata* (padre-cosmos), que se usaba para la observación solar diurna; o en la circular *Pachamama* (madre-cosmos), para la observación estelar nocturna. En la cosmogonía andina –concluye– está siempre presente la forma binaria, dicotómica, complementando y confrontando proporcionalmente las dos partes que forman lo que existe.

Desde esta concepción plural, dinámica e incluyente de la realidad, surge de manera orgánicamente el sujeto colectivo (Lajo, 2011), el cual existe como un ser relacional o comunal. Es la persona que, como nudo de relaciones, *es* con y a través de los demás y del mundo. La forma en que esto se encarna o se aterriza en prácticas sociales la abordaremos más adelante al exponer la comunalidad.

Por otro lado, y a través de métodos y lenguajes muy distintos, la física cuántica ha llegado a conclusiones similares, como explica detalladamente Fritjof Capra (1975). Las implicaciones paradigmáticas y ontológicas que tiene el descubrimiento del mundo cuántico, para Niclescu (1996), son comparables al descubrimiento del mundo celeste en tiempos de Galileo.

La física cuántica ha sido desarrollada durante el último siglo. Su marco general se lo dieron físicos como Bohr, Schrödinger, Einstein, De Broglie, Pauli, Dirac y Heisenberg. En la búsqueda del ladrillo elemental de la materia –aquello de lo que todo en el universo estaría compuesto– la física también se ha encontrado con esta realidad participativa. Ha descubierto que los fenómenos observados en el comportamiento de las partículas subatómicas son dependientes del observador, el científico. Sólo a partir de incorporar este axioma ontológico se puede explicar lo que se está observando. Como dice Capra (1975), el místico llega a esta conclusión explorando su mundo interior, contemplando en la quietud, el físico lo descubre mirando el mundo exterior.

Niels Bohr explicaba las profundas implicaciones epistémicas y ontológicas de la física cuántica afirmando que “quienes al oír hablar por vez primera de física cuántica no se escandalizan es que no la han entendido” (citado en Pigem, 2013; 119). El impacto para la cosmovisión occidental se debe a que es un profundo cuestionamiento de sus dogmas y axiomas filosóficos y existenciales, basados en un solo nivel de realidad, en la que opera la exclusión de A y no-A.

El *descubrimiento* de que la masa es sólo una forma de energía en un estado de altísima densidad, y que se expresa en la ecuación⁵¹ de Einstein $E = mc^2$, fue lo que obligó a los físicos a modificar su concepto de *partícula* –como ladrillo o bola o unidad que tiene masa– de un modo esencial. Esta concepción de la masa y la energía, como dos manifestaciones de lo mismo, cambió de manera radical la comprensión de la materialidad física del mundo. Esto explicó el aspecto dual de la luz que mencionamos antes. Ésta, dependiendo de muchos factores, incluyendo *cómo* observemos, se puede presentar en forma de *onda* –que lleva energía– o en forma de fotón, una de las *partículas elementales* –que tiene masa–.

Como lo explica Nicolescu (1996), en el mundo cuántico hay una perpetua transformación entre energía-materia-información. La información es una energía codificada, mientras que la materia es una energía concretizada. El espacio-tiempo no es un escenario donde interactúan los objetos materiales, más bien es una consecuencia de la presencia de la materia.

La teoría cuántica, explica Capra (1996) constata que los objetos materiales *sólidos* se disuelven en el nivel subatómico y lo que queda son más bien pautas de probabilidad en forma de ondas. Si tratamos de verlas como entidades aisladas carecen de sentido, es decir, la interpretación y observación no se coinciden con lo que se observa. Más bien sólo se puede hablar de interconexiones, entre las partículas y con el científico como observador. Así, estas partículas no son *cosas*, sino interconexiones entre *cosas*, y éstas son interconexiones de otras *cosas* y así sucesivamente. La única forma de hacer sentido con esto, concluye, es expresarlo en términos de probabilidad.

Este camino cambió la concepción del átomo, que se pensaba como un sistema solar infinitamente pequeño. Pero no se trata de partículas girando alrededor de un núcleo, sino de *órbitas de probabilidad* en las cuales existe la posibilidad de que se presente el electrón, en términos de evento. A nivel subatómico la materia no *está* en un lugar determinado, sino que presenta *tendencias a existir*.

Así, explica Nicolescu (1996), no se puede predecir con total certeza un suceso atómico, sólo se puede hablar de que es probable que ocurra. En las fluctuaciones cuánticas del vacío aparecen espontáneamente pares de partículas –partículas y antipartículas– que se anulan recíprocamente en intervalos de tiempo demasiado cortos. Es como si los quantums de materia se crearan y destruyeran a partir de la nada todo el tiempo. En este inmenso vacío cuántico, lo que parece quedar es una constante fluctuación entre la existencia y la no-existencia.

A estas escalas los fenómenos no siempre tienen una causa definida, como detalla Capra (1975), un electrón puede saltar de una órbita a otra, o una partícula subatómica

⁵¹ La energía (E) es igual a la masa (m) por la velocidad de luz (c) al cuadrado. Como c es una constante, primero implica que $E = m$ sólo que en diferentes estados, o dos caras de la misma moneda. Lo segundo a notar es que al ser la velocidad de la luz casi 300,000 km/s, por ello cada unidad de masa es una cantidad exorbitante de energía condensada.

desintegrarse, sin ninguna causa aparente. Incluso hay otros experimentos, como el del *double-slit*, o doble ranura, en los que, a partir de medir u observar la luz –después de ser emitida– la forma en la que se haga la medición determinará si ésta se manifiesta como onda o partícula; *suceso* que sucedió en un tiempo anterior a la observación (Pigem, 2009). Como éstas, hay muchas sugerencias que ponen en entredicho nuestra noción lineal del tiempo también.

El principio de incertidumbre de Heisenberg, explica Capra (1975), muestra que en el mundo subatómico nunca podremos saber con precisión la posición y la velocidad de una partícula en un momento dado. Cuanto mejor se conozca su posición, más confuso será su velocidad y momento. O bien, viceversa. Esto no es una limitante de medición, sino una limitación epistemológica de principio.

Heisenberg mostró cómo los estados de existencia probabilística de las partículas dejan de ser tales –como probabilidad– y se convierten en evento, sólo a través de la presencia del observador, el cual pudiera ser humano u otro elemento de la naturaleza que establezca una relación. Esta comprensión relacional de la realidad no incluye sólo al ser humano como observador, idea que seguiría en un antropocentrismo evidente, sino a todas las formas de conciencia, de vida, de *observadores*.

Así, el acto de observación, en sí mismo, cambia la función de probabilidad de manera discontinua, *seleccionando* entre todos los eventos posibles, el evento que realmente ocurrió. La manifestación de la partícula como evento se puede leer como una respuesta de lo real al acto de ser observado, y toma forma como realidad. Esto –como fue necesario mencionar el capítulo anterior– vino a cuestionar también el concepto de causalidad y la de ley universal determinista.

Como explica Capra (1996), con toda esta nueva visión de la física cuántica –de la cual aquí apenas podemos ver un vistazo– surge una comprensión ecológica y holística de la realidad. No es de sorprender que vaya en sintonía con la forma de ver el mundo de tradiciones espirituales como la budista, la hinduista o las cosmovisiones mesoamericanas y andinas.

Entre más profundo al mundo microscópico llegue la física, continúa Capra (1975), más verá el mundo como el místico oriental, en forma de sucesos interrelacionados, en constante movimiento, entre la creación y la destrucción continua, la impermanencia. La materia-energía del mundo es la danza cósmica de Shiva del hinduismo. Este movimiento de la energía del universo pasa por una inmensa variedad de formas y modelos que se funden unos con otros. Cada partícula –concluye– no sólo realiza una danza de energía, sino que al mismo tiempo es en sí misma una danza de energía, un proceso pulsante de creación y destrucción.

En estas filosofías orientales –como es de esperarse– no existe la idea de un dios como creador, sino como proceso, como algo continuo, por eso su analogía como movimiento y danza (Kumar, 2014). Este movimiento es similar al que vimos anteriormente, desde los dualismos complementarios. La lectura ternaria de la realidad

está presente en muchas culturas alrededor del mundo. Para Panikkar (1993) la realidad es trinitaria y vital, es decir pluralista y sin separaciones.

Esta condición ternaria se observa también en el hinduismo con *Brahma*, *Shiva* y *Visnú*, tres estados de la realidad que se pueden nombrar por separado pero que no son distintos, no pueden ser divididos, como explica Kumar (2002). Toman forma como *dioses* –creador, destructor y conservador, respectivamente– en el misticismo sólo como una forma de nombrar estas distintas condiciones de la realidad, pero son parte indisoluble de la misma totalidad.

Consideramos que estas interpretaciones budistas e hinduistas son compatibles con las del misticismo chino o las cosmogonías mesoamericanas –que parten de una condición ontológica dual– ya que, como manifiestan estos mismos saberes, estas dos partes no existen una sin la otra. Sólo a través de la interacción y del movimiento de estos dos polos o complementos, surge la realidad. Creemos que aquí está la clave donde muchos de estos saberes se encuentran.

Desde el pensamiento complejo –como veremos– el mundo se ve a través de la inclusión como condición ontológica de *A*, *no-A* y *T* a la vez. Es decir, la *cosa*, la *no-cosa*, y lo que es *las dos al mismo tiempo* y las une; esto es lo que hace *ser* a las cosas. Sin este tercio incluido, como relación, el mundo es muerto, inerte. Sólo con la aparición del tercero, el par toma vida, con ello emergen a la realidad las tres partes, conformando una especie de *unidad ontológica plural*, por así decir.

Lo que aquí vemos es que la fuente primigenia de la realidad parece ser plural. Hasta donde alcanzamos a percibir –con nuestra limitadísima comprensión de lo real– se compondría de una condición ternaria. Esta presencia del tres como fundamento ontológico, se repite en muchos lados y ha fascinado a personajes extraordinarios como Nicola Tesla.

Éste es el argumento ontológico que después nos permitirá hablar de propuestas aterrizadas en los quehaceres humanos, basadas en lo plural, en la diversidad y la complementariedad. También en la posibilidad de plantear una unidad plural, como especie humana en toda su diversidad, por ejemplo. Es la unidad en la diversidad de la que desde muy distintos ámbitos hablan Bonfil (1994) y Nicolescu (2010).

Esta interpretación cosmogónica de la realidad es parte de lo que Escobar (2012a) llama ontologías relacionales, ya que no parten de una división entre naturaleza y cultura, individuo y comunidad, y demás dualidades ontológicas modernas. En este sentido *desafían* los fundamentos existenciales, filosóficos y ontológicos de la cosmovisión occidental.

Dentro de la tradición racionalista se parte de la creencia en el individuo –como vimos– y esto obstaculiza poder comprender estas otras formas de relación del ser, tanto como posibles, como existentes (Escobar, 2016b). Esta especie de *ansiedad cartesiana* puede ser superada trasladando la atención de los objetos a las relaciones (Capra, 1996).

Esto lo explica Escobar (2016a), no se trata de una *relacionalidad débil* que concibe un *escenario* con *cosas* que están todas relacionadas, formando redes o interactuando de cualquier forma. Ésta presupone la preexistencia de los objetos o entidades en relación, los cuales se relacionan. Desde la *complementariedad* no se asume la preexistencia de los términos, sino que se entiende que nada preexiste a las relaciones que lo constituyen. Es la relación en sí, la que hace que los objetos o entidades surjan o existan; o parezcan existir.

Estas proposiciones le dan problemas al sentido común occidental porque parecen contraintuitivas, como expone Rorty (1997). Que los objetos del mundo se disuelvan en una trama de relaciones no parece hacer sentido, la idea de que tiene que haber cosas para que exista relación está muy arraigada en este pensamiento, concluye. Pero para comprender la naturaleza de la relacionalidad tal vez sean útiles otros métodos trans-racionales de articulación con lo real, como propone Escobar (2016b). Para muchas personas esto se vive desde la meditación, las experiencias místicas o las ceremonias con plantas sagradas.

Estas intuiciones, saberes y conocimientos, como exponen Escobar (2014) y Giraldo (2014), están presentes en las culturas andinas y mesoamericanas, los pueblos con ello han construido sus mundos relacionales, como expondremos más adelante. Esto refiere a que nada existe por sí mismo, sino sólo en convivencia con lo demás, así el ser humano sólo es en sociedad, en comunidad, en tanto que los demás son también.

Al observar esta condición relacional de la realidad, y del ser humano, por supuesto, aparece de nuevo el paralelismo con el mundo cuántico. Como explica detalladamente Nicolescu (1996), esto se vio con la aparición del entrelazamiento cuántico (*quantum entanglement*), introducido por Schrödinger. Esto significa que las entidades cuánticas, una vez encontradas, continúan *atadas* e *interactuando* —lo cual se manifiesta en su *giro* o *spin*— a cualquier distancia.

Esto tendría que ser a partir de algún *lazo* o *señal* que tendría como límite de velocidad, la de la luz. Pero al parecer esto se rompe en los experimentos, ya que esta conexión parece ser *inmediata*. Se podrían dar diversas lecturas a esto, como que la información pueda haber *viajado* a velocidades mayores a las de la luz (la cual implicaría un rompimiento fundamental con la teoría de Einstein), o bien que las mediciones no están siendo correctas. Sin embargo, como concluye Nicolescu, la contradicción también puede ser superada si partimos de otro tipo de *causalidad*, una no local, entre *unidades* o *partículas*; sino global, que concierne a todas las entidades físicas como conjunto.

Capra (1975) profundiza en ello y explica que —al igual que en las filosofías orientales— hace falta lenguaje para describirlo. El místico oriental insiste en que la realidad última —lo real— nunca podrá ser razonado, pensado ni conocido de forma demostrable. Nunca podrá ser entendido porque está más allá de los sentidos y del intelecto, de los cuales se deriva toda nuestra forma de pensamiento. Así, para comprender las paradojas del mundo cuántico se debe pasar por un silencio interior que acalle el pensamiento conversador, narrador y enjuiciador (Nicolescu, 1996).

Desde esta mirada del mundo (Capra, 1975), la física cuántica reconoce esta ontología relacional de la realidad, en la que el conjunto determina el comportamiento de las partes y a las partes en sí. No se puede comprender esto en términos estructurales y a través de leyes, sólo en términos relacionales y contingentes (Escobar, 2008). Tal vez los objetos y conceptos pierdan su virtud en términos aristotélicos y cartesianos –de sustancialidad, distinción, unidad, etc.–, pueden ser esos mismos términos los vicios que no nos están permitiendo comprender los sucesos que ya observamos (Morin, 1977).

Esta ontología relacional, explica Escobar (2016b, 2016c) es aquella en la que nada preexiste a las relaciones que le constituyen, todo es interrelación e interdependencia de principio a fin. Desde esta visión del mundo es natural reconocer las relaciones entre humanos, no humanos y los mundos sobrenaturales o espirituales. El budismo –continúa– tiene una noción de ontología relacional como ésta, ahí nada existe por sí mismo, todo inter-existe; inter-somos, inter-existimos con todo el cosmos; es un principio de *inter-ser*.

Desde esta perspectiva podríamos retomar la pregunta del segundo capítulo, ¿hasta dónde el árbol es árbol? ¿Hasta dónde es tierra, aire, bosque, Naturaleza, humano, ecosistema? Y entonces, ¿hasta dónde nosotros, como personas –desde nuestra experiencia *individual*– somos personas? ¿Hasta dónde *yo* como conciencia observadora soy *yo*? Sabemos, desde la experiencia dónde termina nuestro cuerpo –nuestra materialidad– y nuestra mente –como pensamientos propios–, pero ¿sabemos hasta dónde llega el espíritu que también somos?

Estas ontologías abren la posibilidad a concebir la materia-energía existente –desde los microbios a los humanos, y hasta las galaxias–, junto con la realidad no-material existente que no alcanzamos a ver, forma una red de procesos multidimensionales interconectados. Para Tolle (2005), que no podamos experimentar y evidenciar esto, se debe a la limitación de nuestros sentidos y a la mente pensante que nos nubla la percepción de la realidad. Sólo a través de un percibir sin interpretar –como lo sabe el misticismo oriental– se puede acceder a esa conexión más profunda con el todo.

Las preguntas, desde la física, también se abren hacia la posibilidad de la existencia de más dimensiones físicas, e incluso temporales. Así lo proponen las teorías de las supercuerdas, o la teoría-M, propuestas de física teórica que buscan unificar los distintos cuerpos de teoría –como la relatividad, la física cuántica, las fuerzas fundamentales, etc.–. Como explica Nicolescu (1996), el espacio-tiempo, como mundo cuatri-dimensional que concebimos no es el único mundo espacio-tiempo posible. En las nuevas propuestas de la física esta condición aparece más como una aproximación a un espacio-tiempo mucho más amplio, compuesto de otras dimensiones y realidades que no alcanzamos a percibir.

Como no podemos *ver* el espacio tridimensional desde fuera, es imposible imaginar cómo podría doblarse o extenderse en otra dirección (Capra, 1975). Sin embargo, muchas teorías de la física abordan esta posibilidad como una forma matemáticamente congruente de explicar las observaciones que se obtienen. Hagamos el intento de ver qué implicaciones sobre la realidad dimensional tienen estas cuestiones.

Imaginemos un mundo de una dimensión, la *unidad* sería un punto, la dimensión se crea en la infinitud de puntos –*unidades*– hacia uno y otro lado, creando una línea. Un ser de esta uni-dimensión sólo podría ir hacia uno de esos dos lados. Visto en dos dimensiones, cada línea –que previamente eran todo el universo del mundo uni-dimensional– se convierte en una *unidad* de la nueva dimensión, donde existen infinitas líneas hacia ambos lados, lo que crea un plano. La tercera dimensión, como es obvio agrega el espacio, en el que cada plano se convierte en una *unidad* de la infinitud hacia arriba y hacia abajo. En este espacio que vivimos, existen las estrellas y las galaxias, y nosotros y todo lo que alcanzamos a ver.

La cuarta dimensión se interpreta como tiempo⁵², es decir, cada *unidad* en esta dimensión es el estado de todo el universo tridimensional en un preciso instante. La continuación infinita hacia uno y otro lado es lo que crea el espacio-tiempo cuatri-dimensional, en el cual se incluye todo de todo lo que alcanzamos a ver e imaginar; todo momento histórico del universo y del tiempo hacia adelante y hacia atrás –desde el *big-bang* y todos los miles de millones de años que han pasado y los miles de millones de millones de años que habrán de pasar.

En este punto, el análisis se vuelve más complejo, porque imaginar una quinta dimensión implicaría que todo ese universo infinito –espacial y temporalmente– sería una sola *unidad* de una quinta dimensión. La cual tomaría forma en una dimensión que conjuga espacio-tiempo de una forma en la que es muy difícil imaginar. Una en la que la *unidad* y cada punto de esta dimensión, fuera todo el espacio-tiempo cuatri-dimensional que alcanzamos. Esto podría implicar⁵³ que, en esa quinta dimensión, todas las formas y acomodos y situaciones posibles a generarse de nuestro espacio-tiempo existen en ese pluriverso cosmogónico *pentadimensional*.

Así como un ser bidimensional, consciente sólo de dos dimensiones del mundo, podría moverse solamente en ese plano infinito. De igual forma, nosotros, como seres conscientes de un mundo espacial tridimensional y temporal unidimensional. No nos podemos mover hacia otras *lugares*, *latitudes* o *dimensiones*, porque no las estamos observando y haciendo conscientes. El análisis debe ser cuidadoso porque las dimensiones extras no *necesariamente* sean en términos espaciales o temporales, sino de otras formas que por supuesto no alcanzamos a comprender. También podrían ser a escalas *menores* –como las que sugiere la teoría-M y las teorías de cuerdas– o bien de formas inexplicables todavía.

Todo esto suena más que descabellado, por supuesto, y parece más de una charla informal que de una tesis doctoral, pero a estos cuestionamientos ontológicos y de la

⁵² Decimos que se *interpreta*, ya que, a diferencia de las dimensiones temporales, nuestra experiencia humana no nos da *control* para movernos libremente hacia adelante y hacia atrás en esta *dimensión*, aunque en la propia física no hay ningún impedimento para ello.

⁵³ Las interpretaciones en este punto, por supuesto, son muy variadas y diversas, ya que las *posibilidades* de realidad se abren escandalosamente.

realidad son a los que apuntan las nuevas teorías de la física cuántica. Por supuesto que no todas son lecturas compartidas por el *mainstream* académico de la física, pero el debate sin duda está abierto.

Aquí todo esto es relevante, porque estas nuevas visiones de la realidad de la física apuntan a visiones muy similares a las de los místicos orientales y las tradiciones indígenas. Para ellos son *lugares*, que se conectan no con la mente sino desde el espíritu. Los místicos señalan que es un lugar al que no llega la mente, no se puede expresar ni hablar (Capra, 1975). Si bien, los físicos y los budistas no hablan *sobre* lo mismo, sí hablan *de* lo mismo –de una realidad compleja, participativa, más allá de nuestra concepción–, ideas y postulaciones a las que llegan desde muy diferentes recorridos.

Ahora bien, si es verdad que todo está relacionado con todo, explica Panikkar (2002), también lo es que cada parte de este todo tiene una condición de particularidad. Esto nos lo demuestra la experiencia. Las personas son diferentes entre sí y los árboles y las nubes y los insectos y las estrellas, así los vemos y evidenciamos en nuestro vivir. Desde nuestra experiencia particular –como personas en nuestro caso– experimentamos la condición incluyente y unificada de la realidad como *relación*. Así lo acabamos de ver. Es por esto que cada persona es un nudo único en la red de relaciones que constituyen toda la realidad.

A las nociones que apuntan tanto físicos como místicos, es hacia un tipo de universo consciente, en el que todas las *partes* del cosmos conforman un *todo* vivo y consciente. Esta interpretación, como explica Capra (1996), resulta más satisfactoria filosófica y espiritualmente para muchas personas, y los indicios que tenemos hacia allá apuntan.

Es difícil de imaginar esto porque heredamos de la física newtoniana una especie de burocracia cósmica, de un universo mecánico y cognoscible (Pigem, 2009). Pero desde una ontología relacional, el cosmos, el todo, la realidad, parece cada vez algo más vivo. Esta conciencia del universo, explica (Boff, 2002), también es sugerida por la cosmología moderna, que ha evidenciado que este universo es matemáticamente inconsistente sin la presencia de algo más –conciencia, espíritu, inteligencia– que le de coherencia.

Una analogía de todo esto, se puede observar en la materialidad que alcanzamos a ver –moléculas, átomos, partículas–, al realizar un análisis a escala temporal, aparecen sus ciclos. Como el del agua (H₂O), el carbono (C), el hidrógeno (H), etc. Estos elementos son los que forman todas las cosas materiales que vemos –desde las piedras, árboles, animales, nubes, personas–. Todo lo que vemos está formado de esa misma materia, que nos une, no dentro de una temporalidad corta –mientras *existimos*– pero sí en una escala temporal mayor.

El cuerpo físico de cada persona después será un árbol, una piedra, agua, montaña, ballena y fuego. Nuestro cuerpo⁵⁴ y nuestra materialidad será parte de ese mundo, así

⁵⁴ No tenemos argumentos para sostener que también pudiera ser así con nuestra mente y espíritu, pero los indicios que hemos visto, hacia allá apuntan.

como antes también lo fue. Los mismos átomos que hoy nos conforman físicamente, antes fueron parte de un árbol, y de un delfín, y de un glaciar, y de una flor y un volcán, y del mismo centro de nuestra Madre Tierra. Dieter Teufel realizó algunos cálculos sobre esto (citado en Pigem, 2009). Estimó que el carbono de nuestro cuerpo, del aire, las rocas y nuestros alimentos, fue parte de unos 600 organismos anteriormente. En sus cálculos incluyó también el nitrógeno –que habría formado parte de 800 otros seres o sistemas–, el potasio –2 mil veces– y el fósforo 8 mil.

Lo sorprendente aquí, creemos, es que estos átomos y partículas que lo han generado todo en la Tierra en los últimos 4 mil 500 millones de años, se crearon muchísimo millones de años antes, al interior de alguna estrella lejana que explotó y *murió*. La expresión de que somos polvo de estrellas no sólo es metafórica, sino literal en los mismos términos materialistas de la ciencia.

Desde otra lectura, las culturas mesoamericanas llevan diciendo esto durante siglos. Estos pueblos nos han intentado explicar que nuestros ancestros están en los ríos, los árboles y las piedras, de ellos venimos y hacia ellos vamos. Pero esto, claro, para la arrogancia occidental son *mitos* y *supersticiones* y se han excluido históricamente. Sólo ahora que la ciencia *descubre* estas condiciones de la realidad –algunos siglos más tarde– entonces sí mucha gente voltea a ver con asombro estos saberes y conocimientos de los pueblos.

Estas interpretaciones –de la física, el budismo, los pueblos mayas o aymaras– apuntan a que de cierta forma *todo está conectado* en las dimensiones físicas de la materia y separadas por una cuarta dimensión temporal, la cual nos hace ver el flujo de esta materia-energía en términos de tiempo y movimiento, el cual es parte de dicha conexión inseparable. Las preguntas que se abren de todo esto son diversas, complejas y estimulantes.

Plantear estas ontologías relacionales, como explica Escobar (2016b), no implica una posición realista o materialista, pero tampoco asume una posición de subjetivismo radical, en el que el *todo* es meramente una construcción de la mente. Las posiciones no son excluyentes, porque no se trata sólo de la relación de la conciencia observadora con el mundo –en una relación sujeto y objeto– sino de que ambos sólo existen en tanto relación, bajo esta condición ternaria de la realidad.

Sobre la naturaleza de la Naturaleza

Estas ontologías relacionales, como se hace evidente, tienen otra interpretación de la naturaleza, como hemos visto, pero también de la Naturaleza, como territorio, como comunidad, como Madre Tierra y *Pachamama*, como explicaremos ahora. Desde estas cosmovisiones de las culturas originarias es imposible concebirla como algo externo, algo que se pueda poseer o dominar, sino algo que nos atraviesa y de lo que somos parte (Kumar, 2002).

La relación con la Madre Tierra para los pueblos andinos, narra Jiménez (2013) es de agradecimiento, pues reconocemos que somos parte de ella, y ella de nosotros. No

podemos destruirla ni mercantilizarla. La Madre Tierra no es un medio ni muchísimo menos un recurso. Para Morin (1977) la idea de no poder disociar cultura y Naturaleza es sumamente compleja, por nuestros marcos epistémicos modernos. Para ello sugiere construir meta-puntos de vista que nos permitan obtener una mirada de los fenómenos y del mundo que integre al análisis tanto a lo observado como al observador. En esta tarea se encuentran las ciencias de la complejidad, como veremos.

Para la cosmovisión moderna, explica Thomas Berry (1999), el mundo es una máquina sin principio de espontaneidad de innovación o novedad, no hay condición de subjetividad en ellos, es decir no tienen *ánima* propia. Con Descartes el mundo perdió su alma, concluye. Por tanto, para el científico el monte está allí para ser investigado, explorado o explotado. El monte no está vivo, sólo *habla* en el experimento para dar respuesta a las hipótesis del investigador (Rengifo, 2015b).

En las cosmovisiones andinas y mesoamericanas, lo sagrado no se encuentra *más allá*, desde donde se *crea* todo el mundo que vivimos, sino que lo sagrado está aquí, es terrenal. Esto lo explica de mejor manera y desde la cultura propia Grimaldo Rengifo (2015d):

“Cuando hablamos de la comunidad humana, nos referimos a lo que en quechua se le llaman *runas*, y en aymara *jaques*. Estos viven criando en *ayni* la chacra, es decir ayudando a la Pachamama a florecer.

La Naturaleza es el lugar, el medio, que se halla bajo el amparo y cuidado de las montañas sagradas o *Apus*. Aquí están, suelos, plantas, animales, ríos, y lluvias. Es el lugar donde habita la comunidad humana criando chacra. A este espacio de crianza lo llamamos *sallqa*.

Los *Apus* (llamados también *Wamanis* por los quechuas de Ayacucho, *Achachilas* por los aymaras), la *Pachamama*, los Santos, La Virgen María, Cristo, y la *Mamacocha*, forman la comunidad de las deidades. Usamos la palabra *macas* para designar a esta comunidad sagrada.

Cuando nos referimos a la cosmovisión andina hablamos del modo como estas tres colectividades conversan para que el *Pacha* o mundo en el que vivimos siga existiendo.”

Como vimos, *Pacha* viene de la energía o el movimiento de las dos partes. Esto es lo que crea el mundo, la casa común donde vivimos. Es un mundo vivo que camina, en este sentido *la casa está viva y camina*. La casa no es un concepto que da lugar y al que yo entro y me cobijo, sino algo que en sí me acoge, pero con la que, como madre, tengo una relación de crianza mutua (Rengifo, 2015b). En su morada están todas las plantas, animales, ríos, cerros, almas y espíritus, humanos, todos en relación, diálogo y coexistencia. Por eso para tomar cualquier decisión sobre el río o el monte, las comunidades quechuas saben que no es una decisión sólo humana, sino que se deriva del diálogo entre las tres colectividades.

Estas comunidades indígenas *subjetivizan* y no *objetivizan* la Naturaleza, no se concibe como algo externo, mucho menos algo a aprovecharse. Claro que hay un *aprovechamiento*

de sus bienes naturales –*recursos* para el individuo occidental– pero esta relación no es sólo utilitaria, sino de reciprocidad, complementariedad y sacralidad (Marañón-Pimentel, 2012). Es claro que sin incorporar todo lo anterior aquí expuesto, abrirse a la posibilidad a estas cuestiones, no como metáforas, sino como realidad, es muy difícil. Sin cambios radicales en la percepción de la realidad y la Naturaleza occidentales, es imposible que estas cuestiones hagan sentido.

La experiencia de los pueblos originarios con la Madre Tierra es extendida y profunda, incluye intercambios y cuidados –crianza– materiales e inmateriales. En ella se encuentran los antepasados y a las siguientes generaciones. El respeto y la crianza se da a partir del reconocimiento de que todo está vivo, el monte, la milpa, los ríos, las piedras, la sal, los mares, todo, somos una comunidad viviente (Rengifo, 2015b). Estas aproximaciones a la Naturaleza son las que retomaremos al reflexionar sobre la sustentabilidad, ya que, sin la incorporación de estos marcos, construir una sociedad verdaderamente sustentable se vislumbra algo más que imposible.

Esta *subjetividad* otorgada a la Naturaleza se observa en los derechos de la *Pachamama* –que han inaugurado Bolivia y Ecuador–, como mencionaremos en las acciones alternativas actuales. También se observa, como estudia detalladamente Lenkersdorf (1996) en la lengua maya tojolabal, donde la clave de esta lengua –como reflejo de su cultura– es la intersubjetividad. En este idioma no existen las *cosas* u *objetos*, no tiene forma lingüística, en cambio todo son *sujetos*. Así también se puede observar en los pueblos campesinos del centro de México; ahí se le *da su trago* a la Madre Tierra –de pulque o mezcal–, como una forma de recordarla, agradecerle y *brindar* con ella.

Para los quechuas, explica Rengifo (2015b, 2015c), las entidades que habitan el territorio tienen cualidad como de *personas*, en las lluvias, por ejemplo, hay lluvias machos –*warmi lluvia*, la que cae torrencial y momentáneamente– y lluvias hembras –*machu lluvia*, la que es fina y persistente–. Estas cualidades similares a las de las personas también las tiene el monte, el agua, las minas de sal, el río, la chacra, etc., son entidades vivas y sagradas, con espíritu y por tanto el trato hacia ellas no sólo es entre sujetos, sino una relación de respeto, armoniosa y de reconocimiento de su sacralidad. Estos espíritus y la relación de respeto y sacralidad con ellos, los encontramos también en el hinduismo y en los pueblos mayas, donde se expresan como *ch'ulel* e *ich'el ta muk*, como ahora veremos.

Estos espíritus, para el poblador local –continúa– no son seres *metafísicos* o *invisibles*, sino patentes y evidentes a su sensibilidad, *existen* pues. Son nuestros guardianes del monte, del agua, del cultivo. Por eso cuando ingerimos nuestras plantas medicinales en las ceremonias, ingerimos el espíritu de la planta, no un componente químico que genera tales reacciones, como dicen los científicos. Nuestras plantas son personas, son sujetos con quienes nos relacionamos. Por eso el monte reacciona si su calma es maltratada –como con el disparo de una escopeta–. El monte no te da si no te conoce, si no le has hablado previamente. Éste, como cualquier persona requiere de un trato cariñoso para dialogar y reciprocitar bienes.

Esta Naturaleza se comunica todo el tiempo con nosotros, pero no sabemos entenderle porque estamos queriendo entender con nuestro pensamiento humano, aquello que supera toda concepción mental. Para Guillermo Palma (2015), indígena rarámuri del norte de México, el mundo todo el tiempo nos habla, pero hemos olvidado cómo escucharlo. La Madre Tierra está viva y podemos preguntarle y comunicarnos con ella, preguntarle cómo vamos, dónde erramos, y qué podemos hacer; pero tenemos que recordar como escuchar.

Desde un sentido espiritual profundo, como explica Tolle (2001), todas las *cosas* existentes tienen algún grado de conciencia –hasta una piedra que tiene una forma de conciencia rudimentaria, pero hay algo que lo hace *ser* piedra–. Todo es una expresión de conciencia a distintos grados de complejidad, al menos dentro de lo que alcanzamos a ver, ya que no sabemos si una piedra o un microorganismo pueda establecer relaciones sumamente distintas de las que percibimos hacia otras direcciones de realidad que no estamos contemplando.

Así lo ve el hinduismo, explica Kumar (2002), que reconoce el espíritu y el alma de las piedras la nieve y los árboles. Esta presencia no se puede explicar en palabras, como hemos visto, sino sólo se puede experimentar a través de la experiencia vivencia espiritual. En las cosmovisiones mayas, se refieren a esto mismo y le llaman *ch'ulel*. Esto no se puede comprender si nos empeñamos en ver al río, como flujo de agua, o a la montaña, como una gran piedra, o lo que sea. Pero incluso, bajo un análisis materialista desde la biología, como explica Capra (2014b), se pueden comprender como ecosistemas auto-organizados (autopoiésicos), y con ello adquieren toda la dinámica, movimiento, y el flujo energético y biofísico, que caracterizan a los organismos vivos.

En las culturas mayas, detalla Xuno López (2010) *ch'ulel* viene de *ch'ul*, que es lo sagrado, lo divino, aquello inexplicable que escapa a lo racional, es lo intangible. De esta forma *ch'ulel* es ese espíritu-alma-conciencia-corazón de las cosas y los seres, desde los humanos hasta cada cosa del universo; todo tiene su lenguaje su corazón habla, piensa y llora, todo es sagrado y consciente.

El propio territorio, co-creado y co-habitado por sus comunidades, tiene su espíritu, del que formamos parte. Esto se comprende así en el hinduismo también (Kumar, 2002). Lo que permite *entrar* en esta dimensión a la que no llega la mente, es la espiritualidad. Desde aquí se pueden entonces reconocer los espíritus de la Naturaleza, de la montaña, de la laguna, etc.

Desde esta concepción de Naturaleza viva y sagrada se puede entender que las personas pidan permiso –mediante una plegaria, oración o retribución– a la Madre Tierra y a los espíritus para realizar alguna incursión o trabajo. Como narran Carrillo (2006) –en las culturas mesoamericanas– y Rengifo (2015b) –en los pueblos andinos– es normal que se pida permiso al monte y a las deidades para poder hacer chacra, milpa o parcela. Cada espacio que se desmonta es una porción de bosque que las deidades ceden para el usufructo humano. Esto al biólogo o al ingeniero forestal le suena a una superstición sin sentido, pues su quehacer sólo tiene como objetivo aumentar su conocimiento de la

naturaleza o para su explotación. Si a alguien tuviera que pedirle permiso sería al *propietario* del monte, pero no *al* monte.

Este reconocimiento de lo sagrado es lo que funda el *ich'el ta muk'* maya. Como explica Xuno López (2010), esto generalmente se traduce torpemente como *respeto*, pero es mucho más que eso. Esta expresión hace referencia a la experiencia del *ch'ulel* de todas las cosas, es la experiencia de lo sagrado del mundo. Esto conlleva a una relación con el mundo que reconoce la sacralidad, la grandeza, lo espléndido, de las cosas, del árbol, del animal, del bosque, del humano, etc. Es el acto de reconocer y experimentar lo excelso, la bondad, la abundancia del mundo.

En lengua tseltal *ich'el* significa recibir o percibir, mientras que *muk* refiere a algo grande o grandioso. Es por ello que su traducción sería algo como «la percepción o recibimiento de la grandeza de todas las cosas». Por supuesto que ello conlleva a una actitud de respeto, pero mucho más allá, a una percepción de lo sagrado y lo excelso de la vida, de todo. Esto será fundamental para comprender el *Lekil kuxlejal* –Vida buena en maya tsotsil y tseltal– donde esta relación con lo sagrado, de reconocimiento, respeto y crianza mutua, es lo que permite tener buena vida, o buena experiencia de vida. Así lo veremos adelante.

Desde otras visiones o lecturas, también se tiene una noción de esta no-separación de la Naturaleza, y de la vida, la Tierra –Gaia–, como un macro-organismo vivo, consciente e inteligente, del que somos parte. Como explica César Carrillo (2006), asumir esto nos tendría que llevar a superar la idea de que hay culturas –universales o diversas– y Naturaleza. Sólo existen las naturalezas-culturas, y así deberían ser consideradas dentro de nuestros análisis.

Esto, continúa, plantea una solución al universalismo –que postula leyes científicas– pero sin caer en un relativismo absoluto –que implica universos sin posibilidad de inteligibilidad–. Un relativismo relativista propone la existencia de un pluriverso compuesto de innumerables universos, culturas-naturaleza, cuya comprensión resultará no del análisis de sus componentes, sino de la interacción y sus relaciones.

Dentro de estos discursos y reflexiones que venimos haciendo, en otras geografías surge también la propuesta de *Gaia*, a la que hemos hecho referencia, pero no nos hemos detenido en explicar. Como explica Boff (2013), el primero en proponer la idea del planeta tierra como una entidad viva, fue el geoquímico ruso Vernadsky en 1920, pero apenas tuvo reconocimiento.

En los años setenta ésta fue retomada como *Gaia*, por James Lovelock y Lynn Margulis, quienes la nombraron así en relación a la diosa de la mitología griega que representaba a la Tierra como generadora de todos los seres vivos. Para explicarlo la comparaban con un árbol, en el que el 97% de su materia es materia *muerta*, sólo el 3% restante es materia *viva*. Así, explicaba, la parte viva de Gaia puede ser sólo una delgada capa que rodea al globo, pero eso no le quita su condición de vida.

Fritjof Capra (1996) recuerda que Lovelock y Margulis sabían que el Sol ha incrementado su calor en un 25% desde el inicio de la vida sobre la Tierra. Sin embargo, ésta ha mantenido la temperatura de su superficie constante, a un nivel aceptable para la vida. Ahí fue que se preguntó, «¿y si la Tierra pudiese regular su temperatura —como hacen los seres vivos— así como otras condiciones planetarias para asegurar la vida dentro de ella?» Si bien los indicios y claves que tenemos hacia allá apuntan; no había, ni hay, elementos para concluir lo contrario.

Para comprender este gran sistema planetario —continúa— hay que verlo a gran escala física y temporal, es en las relaciones a ese nivel, donde se evidencia la coherencia de procesos que no observamos en el corto plazo o la mirada pequeña. A este nivel se puede comprender al planeta como sistema autopoiesico —capaz de auto-organizarse, como veremos—, lo cual nos incluye a nosotros y a todos los seres que cohabitamos el planeta. De cierta forma Gaia *es*; pero también *somos* parte Gaia, *somos* Gaia. De esta forma, sugiere Capra (2014b) podríamos incluso concebirnos como pequeñas células vivas y conscientes que conforman el sistema nervioso de Gaia —al igual que las células de nuestro cuerpo nos conforman a nosotros—.

Sea como sea estamos aquí. Somos parte de este planeta, Naturaleza, cosmos, vida. Y en nuestro estar aquí observamos que hay un importante desequilibrio en la realidad global actual —la realidad social, la situación ambiental y sagrada, etc.— Entonces, ¿cómo se vincula toda esta reflexión con lo que nos toca hacer ante todo esto? ¿De qué maneras toma forma todo esto que venimos exponiendo? ¿De qué *sirve* toda una reflexión de este estilo para la construcción y creación de alternativas y de espacios liberados? ¿Cómo se vincula y se materializa en las resistencias y las luchas que llevamos a cabo?

A todo esto, iremos intentando responder durante el presente capítulo, al ir emergiendo de este nivel de profundidad, hasta regresar a los quehaceres humanos del día. Sin embargo, defendemos necesario y prudente este ejercicio que nos trajo a este *inframundo* humano, de la realidad, de la naturaleza, de lo sagrado, ya que nos será útil e importante en el proceso de imaginar, crear y construir las alternativas. De forma que nuestros esfuerzos no caigan nuevamente en versiones del mundo modificadas, pero en el que sigue dominando este mismo ego patriarcal. Es a este nivel donde está el rompimiento y la liberación que buscamos.

4.1.3. La espiritualidad en la construcción de alternativas

Krishnamurti (2015) en sus charlas, desde hace siete décadas, solía preguntar ¿qué es lo que podemos hacer, usted y yo, no sólo para cambiar el mundo sino para cambiarnos a nosotros mismos? Tenemos que hacernos esta pregunta en serio –insistía– sin depender de lo que algún guía o autoridad nos diga o nos vaya a dar la respuesta. ¿Y yo qué puedo hacer? Esta pregunta debe responderse uno mismo. Ese cambio tan profundo que se necesita es radical y fundamental, si no hay ese cambio de fondo, cualquier esfuerzo por cambiar las cosas o condiciones del mundo carece de sentido. Así pues, debemos empezar muy cerca para ir muy lejos, concluía.

Hay muchas personas⁵⁵ que señalan que rescatar esta espiritualidad –como dimensión de lo sagrado y de la relacionalidad del ser humano– es esencial para la superación de la crisis civilizatoria que atravesamos. Es la única salida que encontramos para el ego patriarcal del que hemos hablado. Sin una espiritualidad de la Tierra, material, que reconozca lo sagrado en las cosas del mundo, en la Naturaleza, será muy difícil construir una sociedad ecológica que aspire a ser sustentable.

Una vez le preguntaron al maestro zen Thich Nhat Hanh (en Macy, 2012), sobre qué necesitábamos hacer para salvar nuestro mundo de la catástrofe a la que se dirige. A lo que respondió así, «lo que debemos hacer es escuchar dentro nuestro, los sonidos de la Madre Tierra llorando». Esta idea de *escuchar* a la Madre Tierra *adentro nuestro* no hace sentido si se piensa a la como algo externo, claro. Sólo desde una concepción de nosotros dentro de una red de vida relacional, podemos comprender esto. Es a lo mismo que nos invitan los pueblos indígenas y culturas de la Tierra de casi todas las geografías del mundo.

Como recuerda Tolle (2001), nuestra percepción del mundo es reflejo de nuestro estado de conciencia –aderezado, digamos, con toda la carga cultural y social que traemos–. ¿Qué sucedería entonces con la realidad, el mundo *exterior*, la vida, si pudiéramos percibirla desde otros estados o profundidades de conciencia? Al parecer ésta cambia conforme a ello. Veamos, para cerrar esta sección sobre la cosmogonía humana, cómo todo esto puede tomar forma en marcos de pensamiento, ideas, propuestas, luchas y haceres humanos.

Como marco, la espiritualidad va acompañada de la esperanza. Ésta no en términos de un optimismo relacionado con un resultado deseado o positivo –que es una *categoría* mental– en el futuro, como explica Fasheh (2015). La esperanza se manifiesta cuando se vive algo en el presente –como un atributo de la vitalidad de la vida, de la existencia de algo–. Así la esperanza no se ata a la idea de *esperar* algo en el futuro, una condición mejor generalmente, sino como una decisión de estar atento al medio ambiente y lleno de

⁵⁵ Como Fritjof Capra (1982), Basarab Nicolescu (1996), Thomas Berry (1999), Leonardo Boff (2012), Jordi Pigem (2013), Claudia von Werlhof (2015a) o Arturo Escobar (2016c), por mencionar sólo algunos

vitalidad para actuar en consecuencia en el presente. Para Esteva (2013a), la esperanza no se trata de una ilusión a futuro, esa esperanza hay que matarla, dice; sino como esperanza en presente, de que lo que hacemos tiene sentido, pase lo que pase, sin importar el desenlace.

El enemigo a derrotar es uno mismo

Ahora, con este marco, algo fundamental para comenzar es que los cambios profundos que necesitamos para hacer frente a la crisis civilizatoria se encuentran dentro de nuestra identificación con el ego y la mente pensante, como lo detallan Krishnamurti (1969), Tolle (2001), Berry (1999) o Macy (2012). Tomar cualquier postura de querer *cambiar* el mundo, o cambiar a los demás, es parte de esa utopía patriarcal a la que refiere von Werlhof (2015a). Mucha gente, activistas y luchadores por la justicia social, quieren cambiar el mundo saltándose el paso de cambiarse a sí mismos. Pero en esto reside el problema. Así, el punto de partida debe ser el de cambiarnos a nosotros mismos, y no modificando el sistema o el mundo externo (Krishnamurti, 1984).

Esta postura no implica, para quienes intentamos construir las alternativas, dejar de trabajar por construir los cambios en el mundo que queremos y soñamos, porque creemos que es lo correcto y por seguir resistiendo los ataques del sistema industrial. Pero desde este punto de partida, ya no hay un afán, una identificación y un apego con esa idea o condición a futuro. Desde la esperanza en presente se busca construir la alternativa en el ahora, lo inmediato y lo que hacemos todos los días.

Defendemos que en los procesos de resistencia y de lucha por cambios en el mundo –hacia la justicia, la igualdad, la libertad, o la forma que tome en cada lugar– debemos partir de que la primera lucha o *batalla* es espiritual y a quien debemos derrotar en primer lugar es a *nosotros mismos*, a nuestro ego, rompiendo nuestra identificación con él, lo cual genera las estructuras opresoras que evidenciamos en el mundo. La alternativa, la lucha y el cambio empiezan adentro, aunque las izquierdas modernas tachen a esta postura de posmodernismo desinvolucrado.

Al *enemigo* se le sigue buscando afuera. Algunos grupos lo buscan en los norteamericanos, el capitalismo, el estado, las trasnacionales, el machismo, etc. Otras en el comunismo, el islam, los indígenas *atrasados*, y demás. Pero no nos hemos dado cuenta que al *enemigo* lo traemos dentro, prácticamente todas las personas del mundo –como una parte de nuestra condición ternaria que domina desde el desequilibrio– y con ello reproducimos su imperio. Nuestra primera tarea, como señalaba Krishnamurti (1969), es poner orden primero dentro de nosotros, lo cual traerá el orden en el mundo de afuera. Este orden, creemos, consiste en recuperar el equilibrio de la condición ternaria que somos, cuerpo, mente y espíritu.

Como señala Tolle (2001), si nos dedicamos a luchar contra la conducta inconsciente de los demás –sea ésta como la calificuemos– nosotros nos volvemos inconscientes también. Es una energía mental que arrastra. A este nivel de profundidad, sí, el cambio

está en una y uno mismo. Asumir y aceptar esto no es romanticismo, sino un profundo compromiso político y social por la libertad. Y de lo que tenemos que liberarnos es de nuestro colonialismo y nuestro patriarcado incorporados, de la sociedad industrial moderna, de la dependencia a las instituciones, y de muchas cosas que toman forma en la vida humana. Pero la liberación radical es del ego y de la mente. De ahí, creemos, todas las demás cuestiones caerán en cascada de manera irremediable.

Para Tolle (2001, 2005) todos los males que vemos en el mundo —el hambre, la injusticia, las guerras— son el efecto de la inconciencia y de la identificación de las personas con su mente. Para poder eliminarlas, hay que eliminar su causa profunda, y no sólo sus manifestaciones. Así pues, para trabajar en aliviar el sufrimiento del mundo debemos recordar no enfocarnos sólo en lo exterior. De hacerlo así sólo habrá dolor y desesperación. Sin un cambio en la conciencia humana, el sufrimiento del mundo es un pozo sin fondo, siempre habrá más. Tendremos un mundo diferente cuando un número mayor de personas entren en el estado de entrega y queden libres de la negatividad y del tiempo. Si los humanos habremos de sobrevivir, ésta será la energía de quienes habiten esa nueva Tierra, concluye.

Krishnamurti (1985) explicaba que para haya un cambio verdadero en las relaciones humanas y en sus instituciones —que son base de toda sociedad— debe haber un cambio desde nuestros valores. Pero generalmente se quiere evitar dar ese paso de cambiarnos primero, y generamos revoluciones políticas en el mundo que siempre llevan al derramamiento de más sangre y al desastre. Las revoluciones en lo físico y lo material —a través de la violencia o medios pacíficos— no han logrado crear sociedades mejores.

Para desarmar la envidia y el egoísmo que sustentan el sistema económico e industrial, explicaba Schumacher (1973), debemos empezar por dejar de ser envidiosos y egoístas nosotros mismos, resistiendo la tentación de convertir los lujos en necesidades, y viendo cómo podemos satisfacer nuestras necesidades de manera más sencilla y reducida, en autonomía, con herramientas convivenciales y austeridad.

Esto mismo es de lo que hablan los compañeros en Chiapas, para construir la autonomía hay que cambiar el pensamiento del sistema que nos han metido en la cabeza durante y años y años (Schlittler, 2012). Este posicionamiento es, sobre todo, un desafío para los intelectuales, teóricos y académicos, como señala Rauber (2013a), ya que en ellos el colonialismo está más profundamente enraizado.

Raimon Panikkar (2002) explicaba que la paz no puede reducirse a la ausencia de conflictos armados. La paz que se consigue con la imposición de condiciones jamás conduce a una paz verdadera. Ésta sólo puede surgir dentro de nosotros, lo cual podrá generar paz en nuestro alrededor, concluía.

Ahora bien, si contemplamos lo señalado sobre la relacionalidad y la conciencia, vemos, como señalaba Krishnamurti (1984), que la conciencia no es de una u otra persona, la conciencia es de todos los seres humanos y del cosmos. Esto tiene una interpretación también desde el inconsciente colectivo, término acuñado por Carl Gustav

Jung. El cambio en la conciencia de una persona –donde reside su *inconsciente*– implica cambios en la conciencia de las demás personas y seres.

Este cambio interior ha sido señalado por personajes como Gandhi (1909), quien invitaba a ser en primera persona el cambio que uno quiera ver el mundo, o Illich (1971) quien decía que cada uno de nosotros, en cada grupo con el que trabajemos o vivamos, debe convertirse en el modelo de la era que deseamos construir. La propuesta, desde estas voces, es a no poner excusas ni pretextos para posponer a mañana el *mundo nuevo* y a vivir hoy en carne propia el cambio que queremos.

Creemos que nuestras luchas tendrán sentido sólo en la medida que las asumamos primero personalmente, contra el ego patriarcal que nos habita. El cambio en las estructuras sociales y en la realidad exterior será consecuencia de ello. José Martí señalaba esto, como recuerda Hinkelammert (2013), cambiar las estructuras sin cambiar la espiritualidad no sirve de nada, porque en la estructura sobrevive la anterior. Para Tolle (2001; 259),

“Por muy activos que seamos, por muchos esfuerzos que realicemos, es el estado de conciencia el que crea nuestro mundo y si no hay un cambio en ese nivel interno, nada lograremos por mucho que hagamos. Solamente crearemos versiones modificadas del mismo mundo una y otra vez, un mundo que sería el reflejo externo del ego.”

Para comprender esto debemos reconocer de nueva cuenta las escalas temporales necesarias. Muchos de los críticos a estas posturas, las siguen evaluando desde el eficientismo moderno, y por tanto *esperan* que un cambio espiritual como el que señalamos genere cambios a corto plazo en el mundo material –estructuras sociales, juegos de poder, injusticias, etc.– Pero las transformaciones profundas no son inmediatas, y para visualizarlas hay que ajustar nuestra escala temporal de análisis.

Es por ello que todo esto no implica un cambio ni *automático* ni *permanente* en la conciencia propia, por supuesto. Es algo que se debe practicar, abonar y cultivar. La disciplina es la práctica constante, en la intención de las acciones que hacemos, en la respiración consciente, en el *escuchar* al pensador, en reconocer la condición ternaria propia para buscar balancearla y equilibrarla. La práctica no es medio sino fin en sí mismo. La práctica y la disciplina del trabajo espiritual como intención en todo quehacer humano, es lo que se vuelve contenedor de la transformación.

Esto es algo que se debe hacer todos los días, como dice doña María, indígena tsotsil de los Altos de Chiapas (en López, 2010), es responsabilidad tanto de la mujer como del hombre despertarse mutuamente su conciencia-*ch'ulel*. No es suficiente que este *ch'ulelal* (o *ch'ulel* comunal, la parte anímica que lo dinamiza todo) exista de por sí y esté ahí como lo sagrado. Es necesario que cada persona, mediante su interacción con lo que le rodea, se despierte y se libere día a día.

Espiritualidad de la Tierra

A este marco general del que venimos hablando Claudia von Werlhof (2015a) le llama *espiritualidad de la tierra* y Leonardo Boff (2010) *espiritualidad cósmica*. El nombre es lo de menos, el marco es similar a lo que plantean budistas, aymaras, tseltales y qoms, quienes lo nombran de distintas formas. Todo esto apunta a encontrar la espiritualidad *en* la tierra, *en* el mundo, *en* el presente. Esto no *excluye* que lo sagrado sea parte de *otro* mundo; como hemos señalado más bien es una espiritualidad que *incluye* los mundos y los reconoce en presente y en el territorio, es decir, en el ahora y en el aquí.

Reconocer esto es fundamental para buscar establecer relaciones distintas con el mundo y la realidad. El ser humano somos tierra, tierra que habla, tierra que siente, tierra que piensa y ama, tierra con *humanidad* (Boff, 2013). Esto no tiene por qué ligarse a alguna fe o religión, sino a una cuestión de abrirse a una nueva dimensión de la realidad. Esto detona un cierto tipo de revolución ecológica.

Desde estas cosmovisiones relacionales, explica Escobar (2012a), se está generando una revolución cognitiva y espiritual que desafía al ego individual, el cual podría estar en una transmutación a un ego ecológico, no-dualista, –uno que pueda recuperar su conexión con la vida–. Coincidimos con Escobar, pero consideramos que lo que puede recuperar la armonía con la vida es el equilibrio interno de la condición ternaria humana –cuerpo, mente, espíritu–. En una persona equilibrada, esta mente-ego es aguda y brillante, y podría ser ese *ego ecológico* que menciona, el cual se reconocería junto con el cuerpo y el espíritu, en la existencia humana.

La búsqueda por comprender o explicar *esquemáticamente* o conceptualmente estas *entidades* es tanto complejo como inútil. Lo difícil por lo profundo y nuestra falta de experiencia, lo superfluo porque el resultado o conclusión, sobre lo que habría que hacer es el mismo: respirar, recuperar el presente, romper la identificación con la mente, reconocer la ilusión del tiempo, todas puertas para trascender el ego, como vimos.

Para Satish Kumar (2014) estamos en proceso de renacer a una nueva conciencia, de la relacionalidad y la interdependencia. Esto no se trata de nombrarnos o reconocernos *dependientes*, concepto que generalmente tiene una noción negativa. O sí, pero sin esta carga. Sabemos que somos seres sociales y culturales dependientes, y sabemos que estamos relacionados con las demás personas, y con todo. Pero también sabemos que nuestra experiencia del mundo sigue siendo *individual*.

Resolver estas cuestiones sólo se podrá realizar desde marcos complementarios y no excluyentes. Nuestra experiencia de la realidad desde la mente y el cuerpo son en términos *individuales*, el cuerpo como materia, y la mente en su separación sujeto – objeto. Pero la experiencia espiritual es la que reconoce y se reconecta –desde ese tercio incluido– con la unidad fundamental del mundo.

Toda esta *revolución ecológica*, que brevemente mencionamos, ya está en marcha, y será tan profunda como la revolución industrial (Pigem, 1994). Como toda transformación verdadera pasará desapercibida y ridiculizada durante mucho tiempo. La clave de esta

revolución –concluye– está en nuestra forma de comprender el mundo, ya que esto conlleva a un cambio en la escala de valores, la cual rige y se aterriza en las actitudes y acciones humanas.

Siendo honestos, no tenemos suficientes elementos para asegurar, o negar, que esta revolución ecológica y espiritual realmente esté sucediendo. Lo que sí sabemos es que en caso de estarse dando –o cuando se dé– será *invisible* en un principio. Esto por dos cuestiones. Tanto porque la *revolución* de la que hablamos se da primero *dentro* de las personas, en lo inmaterial. Por otro lado, porque los cambios resultantes de esta revolución llevarán algún tiempo en *permear* las sociedades industrializadas, ya que en ellas no existen las instituciones y canales para que estas nuevos valores y espiritualidades tomen forma, se materialicen y existan. Estas formas, instituciones, estructuras – materiales e inmateriales– adecuadas a esta conciencia, irán construyéndose donde aún no existen, y fortaleciéndose donde ya están.

Ya sea que este proceso esté en marcha o no, de nuevo no cambia el análisis. Lo que sí sabemos, como iremos viendo, es que hay miles de procesos, organizaciones, colectivos, movimientos, que ya están existiendo la alternativa. Esta espiritualidad de la tierra implica también lo sagrado del vivir diario. Por eso vemos, como recuerda Santos (2012a), que en la mayoría de estas organizaciones empiecen sus reuniones con una oración a la Madre Tierra o algún ritual para encontrarse con lo sagrado o con las demás personas. Cada quien en su geografía y su modo y su forma, pero es esta misma espiritualidad la que se hace presente.

Estos marcos son los que nos invitan, a quienes nos formamos en la sociedad industrial, a retornar a la Naturaleza, lo cual exige una transformación espiritual que no siempre se está en condiciones de aceptar (Rengifo, 2015). Pero no sólo es regresar a ella desde una relación de crianza mutua y de cuidado –en lugar de dominación y control–, este regreso también debe ser humilde y como alumnos.

¿Cuántas lecciones podríamos aprender de la Madre Tierra si nuestra mirada fuera menos arrogante y más atenta? ¿Cómo ha logrado la convivencia en paz durante millones de años de cientos de miles de especies? ¿Cómo ha mantenido el equilibrio de los ecosistemas ante cambios importantes, en la energía del Sol o del comportamiento volcánico, por ejemplo? ¿Cómo logran tal eficiencia energética las plantas, que les permite *alimentarse* del carbono del aire incorporándolo a su estructura?

Ahora bien, si como vimos, la visión de la Naturaleza occidental –aquella de los documentales, donde todo está en lucha y competencia– es parcial y más bien un espejo de su propia forma de mirar el mundo. ¿Qué encontraríamos si buscáramos otras relaciones y otras existencias? Como recuerda Capra (2014b), existen en la Naturaleza muchas más relaciones colaborativas, de cooperación y mutuo beneficio. También hay, claro, otro tipo de relaciones competitivas o agresivas, que toman forma como violencia ritualizada. Porque esto *también* es parte de esa naturaleza en términos incluyentes.

Entonces, ¿qué podemos aprender de las relaciones recíprocas y beneficiosas –entre especies, materia o energías– para nuestras sociedades? ¿Qué podemos aprender de la

relación mutuamente benéfica entre abejas y las flores, o de la convivencia en paz entre especies, por ejemplo? ¿Cómo plantearnos una vida en armonía con las demás especies y formas de vida en este planeta? ¿De qué forma pensar sistemas alimentarios sustentables? Las preguntas a imaginar son demasiadas y podrían ser planteadas en todos los ámbitos de los quehaceres humanos. Algunas de éstas irán saliendo en las siguientes secciones.

Cómo puede tomar forma en la construcción de alternativas

Como cierre de ésta, veamos algunas formas en las que este marco de espiritualidad toma forma, es decir cómo se plasma en valores, actitudes, estrategias e ideas que consideramos nos serán útiles para las alternativas a construir.

Lo primero a considerar, como anota Claudia von Werlhof (2015a), es que el mundo, la Naturaleza y la realidad que vivimos debe aceptarse tal como es. Aunque la autora no lo plantea en términos de aceptación y renuncia voluntaria y gozosa al presente –como hace Tolle (2001)– creemos que hablan de lo mismo.

El punto de partida, antes de cualquier paso en el intento de cambiar alguna situación –personal, social, ambiental, espiritual, de salud, etc.– debe ser el de la plena aceptación de *lo que es* en el presente. De aquí se reconoce que es deseable un cambio en esa situación. Entonces se emprende la acción. Ésta puede ser en cualquier forma, como salir de una situación personal dolorosa, resistir a la mina que está destruyendo el monte sagrado, organizar una cooperativa de economía solidaria, o lo que sea. La cuestión es que la *calidad* y *claridad* de esta *acción entregada*, como le llama Tolle (2001), es incomparable con la acción que surge del rechazo o de la negación de *lo que es*. Las dos posturas podrán resistir a la mina, o ser parte de un movimiento antisistémico, pero tomarán formas muy distintas.

Es por ello que este proceso de construcción de alternativas –en cualquier ámbito– debe asumirse desde una perspectiva personal, de los valores propios, desde la espiritualidad. Esto no excluye el hacer colectivo y comunal. Éste es el que le da vida y relación a esa acción. Es de esta forma que esa acción común –de resistencia o re-existencia– podrá aspirar a ser otra, alternativa, y que trascienda el ego patriarcal (el cual, desde adentro, ha destruido a la mayoría de organizaciones, movimientos y alternativas).

Partiendo de estas ontologías relacionales, que por supuesto superan la moderna dicotomía teoría/práctica, podemos recuperar muchos saberes y experiencias existentes en el Sur. Por retomar el ejemplo que usa Tolle (2001), el taoísmo llama *wu wei* a una «actividad sin acción». En la antigua China esto era uno de los más altos logros. Esto consiste en *no hacer nada* mientras se está en un estado de intensa presencia, quietud y aceptación. Es un poderoso transformador de las situaciones. No siempre de forma en que las situaciones cambien, sino muchas veces a través de cambios en que la experiencia de la situación se experimenta; pero el resultado es el mismo. Ante situaciones inmediatas –sea cuestión de segundos o minutos– esto permite a la persona ya no *reaccionar* desde la mente condicionada sino responder desde la conexión espiritual con el Ser.

No pretendemos insinuar que ahora todas las personas deberíamos de practicar estas técnicas taoístas en la construcción de nuestras alternativas. Pero sí consideramos que, desde una posición humilde y de aprendizaje del Sur, a cualquier persona le ayudarán algunas respiraciones conscientes antes de realizar cualquier acción delicada en el vivir diario. O bien, como proyectos y organizaciones, tener momentos de *inacción*, que permitan –desde otro lado– conectarse, comprenderse y ver qué pasos deben seguir en sus planeaciones o estrategias.

Por otro lado, atendiendo al desequilibrio yang-yin que propusimos como lectura, las estrategias en nuestras propuestas, creemos, deben ir encaminadas a procurar este reequilibrio. Para ello, como en un *subibaja* o *balancín*, para recuperar el equilibrio hay que darle mayor peso o prioridad al otro lado. Así creemos que debemos hacer y buscar, priorizando los polos reprimidos, lo *yin*, lo femenino, la Naturaleza, lo emocional, lo relacional, lo creativo. No porque ahora busquemos que *todo* sea esto, sino para rescatarlo de su condición reprimida y buscar el equilibrio.

Esto lo explica con mayor detalle Santos (2009), para visualizar las ausencias –lo que nos es invisible, el polo reprimido– se debe poner atención en lo que escapa a la propuesta dicotómica de su relación de inferioridad o subalternidad. Es decir, ¿qué hay en el Sur que escapa la dicotomía Norte/Sur? ¿Qué hay en la medicina tradicional que escapa la dicotomía medicina científica/tradicional? Etc. El reto es la mirada de lo subalterno, sin el colonialismo impuesto que nos hace verlo bajo una condición de subalternidad.

Desde esa liberación moderna entonces sí podríamos plantearnos un diálogo intercultural o un re-conocimiento con las culturas indígenas y la Naturaleza. Este renovado interés de estos marcos por la parte subordinada de los dualismos lleva a un proceso de activación política y social desde la relacionalidad (Escobar, 2016b).

Creemos que esta priorización sobre la polaridad desequilibrada, debe ser primero dentro de nosotros, hombres y mujeres, porque este desequilibrio existe en el mundo porque existe dentro de las personas que lo habitamos. Claudia von Werlhof (2015a) sugiere que para superar la situación del mundo a la que nos ha traído el sistema patriarcal –desequilibrio yang, diríamos– sólo podrá ser logrado con la Naturaleza. Partir de ella, de todo lo que ya dijimos, y reaprendiendo a aprender de ella.

Y para hacerlo, sería coherente acercarse a preguntarle a los saberes y las personas de las tradiciones que no han perdido esta conexión con la Tierra, con la vida, con la comunidad. Estas culturas establecen relaciones de reciprocidad, complementariedad y crianza mutua con la Naturaleza y sus espíritus. Así intentaremos hacer el resto del capítulo.

Esta espiritualidad terrestre, explica von Werlhof (2015a), es una espiritualidad matriarcal, en términos de encontrar en la Naturaleza, lo sagrado. Es una espiritualidad que no requiere diosa o dios, porque no requiere *más allá*. La vida es ahora, y la conexión con la espiritualidad es aquí, concluye.

Para Nicolescu (1996; 66) la civilización debe pasar por una *feminización social* para construir cualquier proyecto que se busque sostenible. “Así como es la mujer, y no el hombre, la que engendra un hijo, es la feminización de nuestro mundo la que podría generar los lazos sociales que tan penosamente faltan hoy en día entre los seres humanos.”

De lo que estamos seguros es que, si pretendemos un futuro que no sea el de la catástrofe, tenemos que trascender el dominio patriarcal en las sociedades del mundo. Será difícil que sea completa, sin duda, pero la hegemonía actual ha generado un desequilibrio que se ha salido de control. Ante esto, la feminización de lo social es tanto necesaria como deseable para por construir sociedades y relaciones humanas más armónicas.

En este punto deberíamos detenernos largo rato, por la trascendencia que consideramos que tiene para los análisis de todos nuestros quehaceres humanos. Pero en esta investigación no podremos hacerlo. Baste decir que ya hay mucho anotado desde los feminismos comunitarios andinos de los que habla Julieta Paredes (2015), propuestas que surgen desde contextos mucho más adversos de los de otras geografías. Las compañeras allá se despatriarcalizan de los patriarcados tradicionales –los de sus culturas– y de los modernos –los impuestos–, pero también se descolonizan –del colonialismo occidental, incluyendo los feminismos europeos–. Desde sus propuestas la comunidad, como veremos, es el principio que cuida la vida y organiza la sociedad.

Es necesario anotar aquí –como lo hacen las comunidades indígenas al hablar de la opresión del sistema capitalista– que se trata de terminar con la opresión, no de cambiarla de lado. Muchos feminismos occidentales, como señala von Werlhof (2015a), al luchar y buscar los mismos privilegios que tienen los hombres, siguen acarreado el colonialismo del progreso y del *siempre más*. No logran darse cuenta de que lo que está podrido no sólo es la relación, sino la maquinaria. La cuestión es cómo logramos trascender la opresión sin simplemente cambiarla de bando, como han hecho prácticamente todos los cambios y revoluciones sociales, concluye.

Chandra Mohanty (1991) explica que la mayoría de la bibliografía feminista representa a las mujeres del Sur como llenas de necesidades y problemas, sin opciones de libertad de acción. La lectura generalmente es desde fuera, y con todos los vicios que explicamos al inicio del capítulo. El resultado es una actitud patriarcal y paternalista del feminismo occidental hacia las mujeres de los países del Sur. Es el mismo colonialismo del ego patriarcal.

Aquí creemos que el discurso podría ser más atinado si lo planteamos en términos de energías. Hablar de feminismo y patriarcado –aunque conceptualmente no lo implique– muchas veces termina asimilándose con una cuestión de hombre y mujer. Plantearlo como las energías *yin* y *yang* –o el nombre que se prefiera darle a este dualismo complementario– permite evidenciar que es algo más general que nos atraviesa a todos. El desequilibrio de lo *yang* –de lo masculino, la racionalidad, el crecimiento, la dominación, etc.– lo vivimos todos dentro de nosotros y nosotras.

Esto no quita por supuesto que los hombres tengamos mucho trabajo que hacer. Empezando por asumir decididamente terminar con los enormes privilegios o ventajas que tenemos en todas las geografías. Pero implica que todos los humanos asumamos decididamente dejar de explotar a la Naturaleza y tratarla como nuestro basurero. Implica que renunciemos a sociedades basadas exclusivamente en el progreso y el crecimiento, en el patriarcado.

El machismo, en tanto actitud, lo podemos trabajar en primera persona, y esto nos incluye tanto a hombres como mujeres, en tanto a que ambos lo reproducimos. Sin embargo, como explica Julieta Paredes (2015), para el patriarcado esto no es suficiente, hay que organizarnos. En la lucha contra el patriarcado no es suficiente con que los hermanos laven los platos. Es imprescindible cambiar el tipo de organizaciones que tenemos. Necesitamos cambiar las relaciones que tenemos, cómo estudiamos, cómo hablamos, vivimos y soñamos.

Por esto, la *feminización* del mundo de la que hablamos es la del reconocimiento y priorización de la energía *yin*, femenina. Pero más allá de esto necesitamos una *espiritualización* del mundo, en términos del ego y de todo lo dicho. Esta liberación profunda, creemos, podrá detonar las demás liberaciones –del patriarcado, de la modernidad, de la ciencia, del desarrollo, de la economía, etc.– Si bien esta liberación del ego se ve difícil en el corto plazo, con más razón habrá que ir iniciando el camino. Y como medio que es, también es el fin.

Así como para alcanzar la libertad –como fin– el inicio y el medio debe ser la misma libertad (Krishnamurti, 2015). Igual ahora. Si el fin es construir un mundo distinto, de equilibrio, armónico, en paz, de relaciones humanas y no-humanas amigables, y todo lo que se quiera decir. Entonces este mismo punto debe ser el principio y el medio.

Esto toma forma en lo que explica Esteva (2013a). De lo que se trata al final es de existir la alternativa ya aquí, en el presente. Hacer hoy mismo lo que haríamos en nuestra *sociedad perfecta*, ¿qué haríamos en el día a día en nuestro mundo ideal? Eso es lo que toca hacer hoy. Si no es posible en lo material –porque ahora no tengo un terreno donde poder cosechar mis tomates–, pues entonces habrá que construirlo, de la forma más autónoma y convivencial posible, para que su *cumplimiento* no dependa de que alguien más me lo dé, y me lo pueda quitar.

Lo que es un hecho es que, para lo que no hay barrera o impedimento es en lo inmaterial, en nuestras relaciones y la forma de tratar a *lo demás* –personas, naturaleza, espíritus, etc.– Al final lo que da más bien-estar no es lo material sino lo inmaterial, entonces podríamos tener una buena parte de nuestro buen vivir, resuelto a través de una decisión –sencilla, pero sumamente difícil de tomar–. En este punto, como explica Tolle (2001), siempre hay algo que se *resiste* dentro de nosotros; una voz que dice «sí, pero...». La voz del ego defendiendo su lugar y su imperio, defendiendo el por qué *lo que es* debería ser distinto para estar en completa armonía.

Por supuesto que hay condiciones extremas –como la tortura por aislamiento, o estar en medio de un conflicto armado como los que tristemente presenciamos todavía, o estar

preso, o esclavo— en las que esto que decimos habrá de verse con mucho más delicadeza, cuidado y detalle. Pero la gran mayoría de la gente no vive bajo estas condiciones. La mente moderna pensaría que tampoco serían aceptables las condiciones de pobreza y miseria en las que viven millones de personas en el mundo, que pasan carencia. Pero sucede que en la mayoría de los casos son esas personas las que viven con más armonía y plenitud —que no es lo mismo que *mejor*— y son las que están existiendo y haciendo surgir las alternativas más pertinentes en este momento de crisis global.

Junto con Kumar (2002), Boff (2002) y Pigem (2009), creemos que partir de una espiritualidad como la aquí presentada permitirá cambiar nuestra forma de mirar la realidad, hacia una más holística y ecológica, que logre percibir la crianza que recibimos del mundo sagrado y de la naturaleza. Esto conlleva un inminente cambio, no sólo en las acciones de la persona, sino en toda su experiencia de vida.

Desde aquí se podría abordar el cambio de raíz en las instituciones del que habla Illich (1978). Esto, explica, llevaría realmente a una revolución profunda, y al despertar de la ilusión de que estas instituciones son las formas convenientes de otorgar bienestar y de satisfacer lo básico de la vida humana, como sanar, aprender, habitar, transportarse, etc. Esto, como retomaremos hacia el final del capítulo, constituye la base de las autonomías que son las que creemos nos pueden servir de plataforma estratégica para los profundos cambios que requerimos.

Sobre la lucha contra la hidra capitalista

Ahora bien, para las comunidades del Sur, el trabajo no sólo es existir la alternativa, sino resistir los embates de un capitalismo voraz e insaciable, y que va por las últimas reservas de diversidad y de *recursos naturales*; las cuales justamente están en sus territorios. La hidra capitalista de la que hablan los zapatistas parece que no se va a detener en el corto plazo, al contrario, se viene la tormenta, auguran.

Ante esto es pertinente hacerse la pregunta por las formas, estrategias y tácticas más eficaces y eficientes para poder terminar con ese sistema opresor. Indagando en ello, creemos que debemos buscar cómo matar a esa hidra sin enfrentarla directamente. En el choque de fuerzas materiales no podremos dar la batalla y el enfrentamiento se imagina más que trágico. Pero sí lo podemos hacer en las inmateriales.

Por eso creemos que la forma más efectiva de buscar derrumbar a la hidra es dejarla sin *gasolina*. Como hemos visto, el ego moderno patriarcal es el que está al fondo de todo esto, al control de la infraestructura material que domina el mundo. Su ilusión de separación *individual*, su colonialismo y su desequilibrio *yang*, son los que alimentan de energía a todo el sistema. Con sus deseos ilimitados, con su dependencia de las instituciones, con su consumo, con su conocer desde el dominio, desde su sed de poder, etc. nutre, alimenta y llena de energía a todo el monstruo.

Por eso creemos que, como Hércules, debemos ir directo al corazón de la hidra, a su espíritu, y desde ahí desarmarla. No a través del choque, sino buscando la transmutación

de esa conciencia que alimenta la superestructura en lo material. ¿Qué pasaría si a esta infraestructura le echáramos de *gasolina* un ser relacional y comunal, un *ego ecológico*, en vez de un ego fragmentado, individual y lleno de miedo?

No defendemos que ésta sea la única forma de enfrentar a la hidra, ni la mejor, pero hasta donde alcanzamos a ver dentro de esta investigación, a este nivel se encuentra el verdadero problema, y debemos afrontarlo desde aquí. La propuesta iría en términos de lo que dice Esteva (2012), se trata de *cambiarnos* con el mundo, no de *cambiar* el mundo. Ni el capitalismo ni ese sistema-mundo caerán solos, habrá que dismantelarlos, desde una acción silenciosa, invisible, persistente y espiritualmente revolucionaria.

De lograrlo el sistema colapsaría. Como explica Tolle (2001), si la mayoría de la gente se librara de buscar su identidad y su felicidad en las cosas y el consumo, toda la sociedad de consumo se derrumbaría. De igual forma, creemos que, si la mayoría de la gente logra librarse de su dependencia a las instituciones industriales y sus servicios, éstas dejarían de tener sentido y si no se derrumbarían, al menos sí le implicarían cambios muy profundos.

Esta lucha es radical en términos de que implica buscar no sólo la disolución del sistema capitalista y su despojo y opresión. También del colonialismo que implica, y del patriarcado y del ego que de fondo gobiernan lo demás. De trascender estas situaciones, es de esperar que la infraestructura social tome formas muy distintas a las hoy existentes.

El problema es que la liberación de todo esto no parece que vaya a ser amable. Por un lado, porque las estructuras de poder y las personas que las habitan, no van a dejar que su *reino* se diluya tan fácilmente. Creemos que están dispuestos a todo para mantenerlo –y son capaces de mucho, como sabemos–. Por otro lado, porque, en caso de lograrlo, el sistema que se derrumba caerá sobre nosotros. Ante un escenario como tal se augura una severa crisis social, que es muy poco alentadora para las sociedades que dependen del sistema industrial para reproducir su vida.

Será como será. Mientras tanto, lo que queda en el horizonte de hoy es seguir resistiendo y seguir construyendo la alternativa en el ahora del día a día. Los medios son fines. El fin no es la utopía social a futuro que algún día llegará, sino el camino a construirla. Ese camino es ahora, y se puede transitar desde el gozo, la alegría, la armonía y la libertad.

Y si en ese camino, en 5, 20 o 50 años, nos destruyen y aniquilan –con bombas o robots o con ataques químicos–, igual todo habrá valido la pena, por el camino recorrido. Ésta es la esperanza, no a futuro, sino en presente. Nos podrán despojar, matar o dominar, pero no conquistar ni arrebatar de ninguna forma la libertad de vivir el *nuevo mundo* y de disfrutar y gozar y reír y amar en el camino.

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización Yomol A'tel Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

4.2. Ecología de saberes

Lo vieron caer del cielo,
bola de metal y fuego,
cayó arriba allá en el cerro,
carne para carroñeros.

Los zopilotes en círculo van,
localizando el sitio fatal,
los zopilotes en círculo van,
hoy de la muerte se alimentarán.

Los cuerpos ya chamuscados,
alguno cortado en tajos,
no parecen ser humanos,
dijo un zopilote sabio.

Los zopilotes en círculo están,
nadie se atreve el primero a probar,
los zopilotes mirándose están,
nadie esperaba esto encontrar...

¡Ay, metal retorcido!
Sangre de otro color
¡Ay, lo desconocido!

Dijo un zopilote, yo me voy,
lo siguieron todos con temor,
con mucho temor...

Un zopilote se queda,
para ver que carroñea,
no teme la diferencia,
al contrario, la venera.

El zopilote picoteando está,
carne que tiene un sabor especial,
el zopilote comienza a pensar,
allá en las estrellas, ¿qué más habrá?
Abuelas estrellas, vamos hacia allá...

Café Tacvba (2012)

Zopilotes.

Esta sección está dedicada a las formas alternativas, existentes y posibles, de cómo miramos el mundo e intentamos comprenderlo. No se intenta presentar un *modelo* alternativo, ni mucho menos, sino que se defiende la necesidad de construir uno nuevo, o más bien mundos nuevos, en plural, desde la diversidad y en colectivo. La tarea después

será descubrir que muchos de ellos ya existen, y no han dejado de existir en las diferentes geografías del Sur global.

Una de las principales cuestiones transversales aquí será la diversidad, en su diversidad –valga decir– de formas de expresarse y de tomar forma en nuestros conocimientos y nuestras formas de comprender el bien vivir y el bien estar. Éste es un reconocimiento posmoderno hacia la pluralidad, por así decirlo, y supone una apertura a ella en todas las formas. Esto sería como el extremo opuesto a la idea moderna de lo Uno. Como hemos visto, se trata más bien del equilibrio y no de la predominancia de cualquier modelo.

Este cambio de conciencia marca esta apertura a lo diverso y a lo común. A nivel epistémico implica una apertura a los distintos saberes y formas de comprender el mundo. No con la búsqueda de encontrar cuál ahora será el conocimiento *correcto* o *verdadero*, sino asumiendo que ninguno lo es. Sin embargo, a través de un diálogo de saberes, de conocimientos, de formas de ver el mundo, podemos aspirar a comprender mejor el mundo, y a hacer de él un lugar más armonioso y habitable para los seres que habitamos este planeta.

No se trata de una propuesta contestataria al conocimiento *objetivo*, científico, moderno. Se reconoce su inestimable aporte, pero se reconoce también que es un sinsentido como propuesta universal, única o *mejor*. El problema con las ideas, decía Paul Feyerabend (1985), no es como introducirlas en la cabeza, sino cómo impedir ser aplastado por ellas, sólo desde una apertura a la diversidad se puede prevenir. No se trata por tanto de *medir* o *comparar* qué ideas son mejores que otras, sino de aceptarlas todas de entrada. En el camino, como veremos, habrá que aprender a *desrelativizarlas*, porque ese relativismo radical no se sostiene tampoco.

Pero a través de un diálogo, basado en un proceso de traducción intercultural –a construir– y con otras herramientas y asideros teóricos –que justamente esa diversidad nos permitirá tener– podremos hacer frente a ello. Y más, si pudiéramos *desantropocentrizar* el saber, podríamos abrirnos a aprender de la Naturaleza, de sus espíritus, de la Vida y sus manifestaciones, como todavía hacen muchas culturas y pueblos en el Sur global.

Esta diversidad sólo podrá sobrevivir a partir de ser abrazada –y no *tolerada*, como ahora se propone y hace–, cuando asumamos que la verdad es pluralista, cuando podamos hablar de verdades y no de verdad. Esto es fundamental para aspirar a una ecología y diálogo de saberes. Kumar (2002) recuerda que en el jainismo hay un proverbio que dice «esto es verdad y aquello también es verdad». Las afirmaciones sólo pueden tener significado en su contexto, por ello lo que es verdad para una no lo es para otro, y con esto se puede dejar atrás la pretensión de tener, o buscar, un sistema de creencias o de conocimiento que sea más *verdadero*.

Creemos que debe desconfiarse de entrada de quienquiera que diga que su propuesta es la mejor, o que su enfoque ahora sí es el bueno –o cualquier cosa por el estilo–. Lo estará haciendo con alevosía –que es común– o por inconsciencia –que es más común–.

En cualquier caso, el resultado es la invisibilización de las demás propuestas, con todo lo que esto implica.

Se trata en cambio, como propone Santos (2009), de asumir la imposibilidad de contar con una teoría universal general, y por tanto de superar su pretensión y su búsqueda. A todo lo que se podría aspirar es a una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general. Para Escobar (2012a), se trata de asumir la complejidad epistémica de la transición y los múltiples niveles y ontologías que ésta conlleva. Se trata de pasar de un mundo como *universo* a uno como *pluriverso*.

Superando entonces la idea de lo Uno, de lo universal, podemos asumir esta diversidad como un valor posmoderno necesario. Esto se concluye a partir de observar a la Naturaleza, para la cual la biodiversidad opera como un *seguro de vida* de la vida, ya que entre más diverso sea un ecosistema más resiliente es, es decir mejor capacidad de adaptación tiene (Riechmann, 2003). La biodiversidad le permite a la vida evolucionar, crear, resolver problemas –desequilibrios, plagas, etc.–, por ello es que siempre tiende hacia ella.

Es plausible concluir, como hace Sachs (1996), que en la cultura pueda tener el mismo efecto, aumentando el potencial de innovación y de soluciones creativas. La diversidad cultural nos da diferentes perspectivas –diferentes realidades más bien– de la vida y del mundo, de las problemáticas, de las posibles soluciones, etc. Y ante la crisis civilizatoria que atravesamos, esta diversidad epistémica se hace más urgente que nunca. La diversidad cultural nos permite ver el mundo de distintas maneras, algo que es evidentemente valioso cuando los problemas son de esta complejidad y caemos en cuenta que ninguna tradición epistémica tiene –ni podrá tener por sí misma– las respuestas que estamos buscando y necesitando.

Esta diversidad cultural durante muchos siglos fue vista como un lastre, todos aquellos no modernos debían ser incorporados al proyecto universal. Sin embargo, en las últimas décadas esto ha venido cambiando, y se ha ido abriendo el discurso. Pero, por lo general, se sigue asumiendo desde una postura de tolerancia, la cual es la forma más civilizada de intolerancia, como explica Esteva (2012a). La tolerancia implica un rechazo intrínseco a la condición de otredad de la persona, pero que debe ser respetada. Pero si esta diversidad cultural fuera asumida desde una apertura a las verdades y a un mundo de naturaleza heterogénea, podríamos abrazarla y aspirar a no estarnos *tolerando* unos a otros, sino celebrando nuestra diversidad.

Ahora bien, esta apertura tolerada a la diversidad cultural no ha sido igual para la diversidad epistemológica (Santos, Nunes y Meneses, 2007). Una cosa es aceptar que otros puedan vivir de modos distintos a la modernidad –«allá ellos» pensará más de uno– pero otra es aceptar que su conocimiento o su epistemología es tan legítima y válida como la moderna.

La forma de plantear estas situaciones implica recordar nuestra forma de lenguaje y de nombrar. Lo *epistemológico* es un concepto occidental que muy rara vez tiene cualquier tipo de eco en las comunidades, porque no es algo que allá se nombre (Leyva, 2013).

Aparte, por lo general, el discurso intelectual y académico no sólo considera una sola episteme –como vimos– sino que, al considerarse una voz más autorizada, pone los conceptos y categorías del debate, con lo cual continúa con el dominio colonial epistémico.

Una ecología de saberes como la que se plantea, desafía las jerarquías universales –y los poderes que a través suyo se han naturalizado– pero no asume la imposibilidad de construir un marco de referencia interculturalmente inteligible para ubicar las jerarquías epistemológicas (Santos, 2009). Éste es uno de los retos para los cuales no tenemos herramientas teóricas suficientes para resolver, aún.

A lo que podemos aspirar es a construirlas a partir del diálogo epistémico, para el cual lo dicho en la sección anterior debe ser traído a escena. Sin este marco ontológico y espiritual, el diálogo –como generalmente sucede– se convierte en discusión, en la cual los desacuerdos de cualquier índole –religioso, científico, político o filosófico– implica la negación del otro punto de vista. Esto se debe a la identificación del ego con su postura, por lo tanto, *perder* una discusión es una especie de muerte para él mismo (Tolle, 2001).

A esta situación se puede escapar, si nos desplazamos hacia una visión de la realidad diversa, no excluyente, que cambie las *o's* por *y's*, como vimos. Así, desde un sentipensar que incluya también lo emocional y una espiritualidad que permita reconocer lo sagrado del mundo, podremos ver que no hay separación entre todo ello. Al final, el conocimiento del mundo es autoconocimiento, o bien conocimiento del mundo a sí mismo. El llamado es a construir nuevas formas de ver el mundo, nuevos conocimientos, nuevos marcos de interpretación. El reto es construir

“una nueva clase de conocimiento que sea humano no porque incorpore una idea abstracta de humanidad, sino porque todo el mundo pueda participar en su construcción. Y empleemos este conocimiento para resolver los dos problemas pendientes en la actualidad, el problema de la supervivencia y el problema de la paz; por un lado, la paz entre los humanos y, por otro, la paz entre los humanos y todo el conjunto de la Naturaleza” (Feyerabend, 1984; 17).

Tres décadas después de esta invitación, los problemas siguen siendo los mismos, bueno, sumados varios más, en los que ya no insistiremos.

Sin embargo, consideramos que en este tiempo se han desarrollado marcos teóricos, propuestas y elementos que, si bien no son acabados ni completos –como ninguno lo es–, permiten empezar a imaginar un marco general distinto. Uno que no sea *uno*, sino muchos, en un diálogo de saberes desde la diversidad que nos permita repensarlo todo, para poder hacer frente a los graves y complejos problemas que ya tenemos, y que parecen van a agravarse pronto.

A diferencia de lo que se insiste desde las cúpulas de poder, hoy en día ya tenemos disponibles *propuestas* o elementos epistémicos, algunos recientes –como el de la física cuántica– y otros milenarios –como los budistas o mesoamericanos–, para ir construyendo este paradigma plural e incluyente. Por supuesto que no podremos repasar todas las propuestas, teorías o marcos epistémicos, pero veremos algunas desarrolladas

por los herederos de la modernidad –como la transdisciplinaridad, la complejidad y la ciencia posnormal– que pondremos en diálogo con esas otras alternativas de quienes en el Sur han sobrevivido a esa modernidad –como la espiritualidad ecológica, la Vida buena y la comunalidad–.

No se trata de separarlas y catalogarlas en unas y otras –lo cual sería continuar con el esquema fragmentador moderno– sino de entretejerlas y ponerlas en diálogo. Éste puede darse dentro de las narrativas de la transición de las que habla Escobar (2012b), las cuales no se dan en torno a nuevos conceptos, definiciones, disciplinas, ciencias, etc. Sino bajo una diversidad de modos de saber y conocer que podríamos definir mejor como *narrativas*. Es difícil saber si de este intento saldrá la transformación de todo este modelo de conocimiento occidental y se orientará hacia un conocimiento intercultural, concluye. Pero al menos nos sirve para marcar el camino que se puede recorrer.

Hace cuatro décadas Morin (1977) señalaba que, aunque supiéramos bien qué mundo es el que termina, teníamos una imagen muy vacilante del nuevo mundo. Lo cual es natural en los inicios de cualquier nuevo sistema o paradigma. Hoy, *ese mundo que termina* parece prolongarse y mantenerse en pie, sobreviviendo a sus contradicciones. Es por ello que es más urgente el trabajo emocional-intelectual para comprender la situación que estamos viviendo. Para estas preguntas, como señala Escobar (2014), todavía tenemos respuestas débiles, pero no por ello debemos desperdiciarlas, ya que nos ayudan como pasos intermedios para trascender la situación actual.

Estas nuevas perspectivas posmodernas –movidas por el fracaso de los proyectos emancipatorios de la segunda mitad del siglo pasado– buscan más profundo, y se acercan a la epistemología y la ontología buscando nueva luz. Muchas topan con los límites de los análisis deconstructivos que llevan a un relativismo radical, llevando a un tipo de nihilismo posmoderno. Mientras que otras se quedan en una lectura *new age* que les permite relativizar todo lo que sucede en el mundo, y quedar tranquilos con que eso sea y fluya, «*let it be*» y todo estará bien. Pero se deben de buscar formas de trascender éstas –entre otras– consecuencias del pensamiento posmoderno. Esto es valioso, como explica Escobar (2016b) en tanto que el proceso lleva a nuevas preguntas, nuevos enfoques y formas de comprender esta época de transición.

Estos conocimientos por construir deben partir de una pluralidad metodológica. Cada método es un lenguaje y, como vimos, la realidad responde en la lengua que es preguntada. Por tanto, una constelación de métodos, de conocimientos, de formas de ver el mundo, podrán captar mejor todos los sonidos que quedan ininteligibles para cada lengua –cada saber– por separado (Santos, 2009).

La forma de abordaje –continúa– de este nuevo conocimiento posmoderno no es disciplinar, sino temática. Es en los temas, en la vida, en el hacer, donde los conocimientos se encuentran. Así pues, intentaremos abordar, en la medida de nuestras posibilidades, de manera transdisciplinar algunos temas que son de interés para esta investigación, como la interculturalidad, el aprendizaje y las propuestas epistémicas que alcanzamos a ver que pueden aportar a estas narrativas de la transición.

4.2.1. Diálogo de saberes

De esta forma, no se trata de buscar cómo crear un nuevo saber completo y adecuado, sino de reconocer la imposibilidad de dicha empresa, y con ello darle bienvenida al diálogo y a la diversidad de formas de conocimiento en el mundo. Con éste no se pretende construir una nueva ideología, o un nuevo *ismo*, sino escapar de éstos. No se trata de crear algo nuevo a estudiar, analizar, observar, etc., sino asumir que el corazón de esta propuesta no está en los conceptos sino en la práctica, no está en la unidad, sino en la diversidad.

No necesitamos nuevos conceptos y verdades traídos por una tradición epistémica y cultural, sino de un diálogo epistemológico entre las ciencias y las epistemologías de los pueblos del Sur global, quienes han resistido los embates y el despojo de la sociedad industrial y la hidra capitalista, y tienen mucho que aportarnos en estos tiempos de crisis global. Un diálogo abierto a las otras formas de conocer del ser humano —a través de su cuerpo y su espíritu—.

Este intercambio epistémico, si bien es abierto a todos los saberes, debe poner énfasis en las tradiciones no modernas, en esas epistemologías del Sur, dada su pertinencia ante la situación que enfrentamos. Y para poder dialogar, lo primero es escuchar. Y para hacerlo, aunque suene trivial, se debe aprender a escuchar, hay que aprender la forma de sus tiempos y modos (Rauber, 2013a). Ellos durante siglos son los que se han adaptado a la lengua, a la cultura, a los conceptos y al modo de pensamiento moderno-occidental. Bajo estos elementos podremos comprenderles, aunque les escuchemos; y no podremos escucharles, aunque los oigamos. Así como hemos podido pasar siglos sin observarles, aunque los miráramos. Este esfuerzo de escucharles, comprenderles y aprenderles, es mucho más difícil de lo que se dice —y se dice mucho— como recuerda Esteva (2014), pero es igual de apremiante el esfuerzo.

En esta sección abordaremos algunas ideas y elementos para pensar en un marco, general y abierto, en el que esta ecología de saberes pueda tomar forma. No entraremos al análisis de las condiciones sociopolíticas necesarias para que dicho intercambio epistémico pueda darse, ya que es claro que, de no ser distintas, este diálogo será difícil de existir. El resumen del cambio social que se requiere para esto es sencillo: permitirle al Sur ser a sus formas y modos, permitirle vivir sin la consigna de convertirnos en algo que no somos.

Así pues, antes de hablar del diálogo propiamente, examinaremos estas bases, como la interculturalidad, la traducción y la necesidad de evadir el relativismo radical, para poder crear condiciones que permitan un intercambio medianamente inteligible entre las diferentes tradiciones de conocimiento. Una vez hecho esto, expondremos algunas propuestas que se podrían enmarcar dentro de estas narrativas de la transición, y la forma en la que se complementan. En este ejercicio veremos que, en lo general, éstas van llegando a conclusiones muy similares —unas hace medio siglo, otras mucho antes—.

Interculturalidad

La interculturalidad, narra a detalle Raimon Panikkar (2002), no se trata de un modelo basado en la *tolerancia* y el *respeto* entre humanos y hacia la otredad. Esta interpretación se sigue basando en una noción de individuos aislados y de competencia. La interculturalidad implica abrirse abierta y gozosamente a lo otro, a lo diverso, a lo distinto, como algo que enriquece el espíritu humano. Implica reconocer que vivimos realidades literalmente distintas, ya que cada forma de mirar el mundo crea su propio mundo. Este proceso es enriquecedor para el ser humano porque nos permite crecer y ser transformados por el diálogo con el otro, nos invita a ser más críticos y menos absolutistas, concluye.

Este proyecto que busca dar lugar a un diálogo verdadero y abierto entre culturas y saberes, es lo que podríamos llamar interculturalidad (Escobar, 2008). Esta apertura intercultural implica aceptar el principio de incompletitud de todos los saberes, como condición de diálogo y de debate epistemológico (Santos, 2009). Aceptar estas condiciones y andar este camino tiene un carácter intrínsecamente subversivo, ya que pone en cuestión los mitos dominantes y legitimadores del *statu quo*, como explica Panikkar (2002).

El *desabsolutizar* estas convicciones profundas —continúa— tiene dos implicaciones. Una, que corre el riesgo de hundirse en un relativismo mortal. Pero por otro lado puede llevarnos a una relatividad liberadora. Esto dependerá de que podamos tener nuestro tercer ojo abierto a la realidad mística, lo cual disuelve tanto el absolutismo como el relativismo, concluye.

Para poder establecer una relación intercultural es necesario reconocer que las bases culturales, epistémicas y existenciales son distintas entre los diferentes actores. Esto es lo mínimo indispensable para poder acercarnos. Por ejemplo, en las comunidades en Chiapas, el saber está diluido en toda actividad humana, en la comunidad, el trabajo y la organización (Messina y Pieck, 2010). Esto es muy distinto en la racionalidad occidental, como ya hemos visto.

Aproximarse a otra cultura con nuestras categorías objetivas y con el intento de compararla sólo nos llevará a verla como *otra*, explica Panikkar (2002), con ello no podremos verla más que como *objeto* de nuestro conocimiento, pero no entramos en su subjetividad, no comprendemos sus mitos, ni cómo se ve a ella misma. Para hacerlo el conocimiento debe dejar de ser objetivo y convertirse en subjetivo, vivir la cultura, empaparse en ella, es lo único que podrá encaminar un posible entendimiento.

Esta interculturalidad plantea distintos retos, como el de abrirnos a aprender de otras culturas mientras se mantiene vivo lo mejor de la nuestra (Santos, 2009). Es mantener y reafirmar la identidad y la cultura propia, enriqueciéndola en el diálogo y la apertura a lo distinto. En realidad, esto es mucho más fácil de llevar a cabo de lo que la tradición occidental asume, así lo han hecho durante milenios miles de pueblos y culturas en el mundo. Claro, para ello se debe renunciar al universalismo que está en el corazón de la modernidad y la ciencia.

Veamos cómo podría tomar forma este marco intercultural, bajo la pregunta sobre la igualdad y la diferencia. El mito moderno tiene como referente el derecho a la igualdad, el cual muchas veces pasa por encima del derecho a la diferencia. Morin (1999) explica que quienes ponen énfasis en la diversidad cultural tienden a minimizar la unidad humana, mientras quienes priorizan la unidad humana suelen ubicar a la diversidad como secundaria —como pasa en la modernidad—. Pero podríamos intentar pensar en una unidad diversa, una humanidad global y plural, unida en tanto especie que comparte la misma nave espacial, y diversa en sus manifestaciones humanas; unida a la Naturaleza, de la que es parte, y diversa en sus millones de manifestaciones de vida, dentro de la cual la humana es una más.

Por ejemplo, los movimientos sociales que se dan en Oaxaca y Chiapas, en México, parten del reconocimiento a la diferencia, «somos diferentes pero iguales, y queremos seguirlo siendo» (Esteva, 2014b). Este reconocimiento a la diferencia que se exige debe poder ser compatible con el derecho a la igualdad de la modernidad, y el cual defendemos también. Bajo un análisis incluyente, Santos (2000) propone un meta-derecho: tenemos derecho de ser iguales cuando la diferencia conlleva a poder e inferioridad, y tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad amenaza nuestra identidad y forma de ser, pensar o vivir. Esta concepción, no separa los derechos de igualdad y de respeto a la diferencia, sino que busca hacerlos incluyentes en un análisis que supere el dualismo convencional moderno.

Creemos que a este tipo de propuestas puede llevar este diálogo intercultural de saberes, y así se podría aplicar para cualquier temática. Aquí nos centraremos en algunas, como en las posibles formas de Vida buena o en la posibilidad de crear nuevos marcos de referencia para construir sociedades sustentables y economías alternativas. De igual forma esta apertura nos permite analizar los conflictos socio-ambientales, que en su gran mayoría son entre empresas y gobiernos desarrollistas, y culturas originales que todavía habitan esos territorios y resisten estos embates.

Conflictos ontológicos

Estas problemáticas no son sólo sociales, políticas y ambientales, como explica Escobar (2008), son conflictos ontológicos, ya que se dan entre culturas que están viendo ahí realidades distintas, por sus diferentes maneras de entender y experimentar el mundo. Esta problemática se da generalmente en la construcción de presas, minas, carreteras, hidroeléctricas, etc., y contrapone a quienes ven un valor de utilidad en ese territorio —un recurso— y quienes defienden que el cerro y el bosque son sagrados (Gudynas, 2011). La interpretación de la Naturaleza en este caso es tan distinta que no existe inteligibilidad de por medio, y no hay posibilidad de entendimiento.

La idea de poder *poseer* o tener propiedad sobre un territorio, un río o un bosque, es una aberración para muchos pueblos indígenas, como explica Pigem (2010). Mucho mayor aberración es explotarla, rasgarla y manipularla para sacarle jugo con *valor monetario*, dejando contaminación y destrucción en el camino. En el Amazonas, explica Rengifo

(2015b), se han creado planes de manejo territorial, en la que se le dividió en cuadrículas, y en base a ellas se producen leyes que regulan su explotación; algo impensable y ofensivo para la cosmovisión indígena. Bajo estas diferentes realidades los técnicos y políticos intentan *dialogar* con los quechuas y convencerlos de la conveniencia de realizar esos proyectos, sin entender —ni hacer el esfuerzo— las implicaciones de lo que los indígenas hablan cuando se refieren al bosque, concluye.

Esta concepción distinta del territorio, la Naturaleza y la comunidad será esencial para poder superar estos conflictos ontológicos de forma pacífica. Como explica Guillermo Palma (2015), no hay una palabra en español para lo que entendemos por territorio. Éste no se divide, es continuo, se difumina. No se puede sectorizar. Territorio es donde hacemos la vida —continúa— y por tanto, tiene que ver con la historia, nuestros muertos, la sociedad que ahí vive, los espíritus, el pastoreo. No es un espacio físico, es parte de nosotros y la sacralidad que ahí vive también.

Arturo Escobar (2014) narra cómo se lo explicó un mayor afrocolombiano: «tierra la tiene cualquiera, pero territorio es otra cosa, no sólo es la tierra, es toda la vida, todo el *mundo* que lo habita». Este territorio, concebido por los pueblos indios mesoamericanos y andinos, es donde habitamos las comunidades terrenales, es el espacio que compartimos. En este sentido el territorio es esa comunidad ampliada del pluriverso del que hablamos antes.

Este *territorio* es una cuestión sagrada que lejos estaría de poder venderse-comprarse o explotarse porque en sus entrañas se encuentra cobre o litio. Sólo si logramos extender nuestra mirada para comprender esto seremos capaces de significar las luchas por la defensa del territorio de las culturas de la Tierra, campesinas, indígenas o pescadoras, las resistencias contra los megaproyectos industriales. Como lo explica Félix Díaz (2013), muchos de nuestros hermanos murieron defendiendo el territorio, porque para nosotros el territorio es la vida, perderlo es perder la vida.

En otras palabras, lo explican los nasas⁵⁶, como detalla Escobar (2014), cuando la palma entra, desterritorializa, como dicen allá, «no sólo sacan a la gente del territorio, sacan al territorio de la gente». No sólo es sacar a la gente de su minga —una forma de trabajo colectivo quechua—, de su sustento, sino de su vida, su cuerpo y su forma relacional de ser. Por eso no sorprende que estén dispuestos a dar su vida por la defensa del territorio.

Desde su perspectiva, estos megaproyectos son una denigrante ofensa a la Madre Tierra, como lo narra von Werlhof (2015a; 219):

“Cada año le rompen más huesos, la penetran hasta sus vísceras más recónditas, la radiografían y la sacuden, le rebanan y agujerean el aura, le roban el aire y la calientan de modo insufrible [...] se destruyen sus ciclos generados durante millones de años, la manipulan y desintegran con materias extrañas y venenos

⁵⁶ Pueblo indígena del valle del Cauca, en Colombia.

hasta su completa desfiguración [...] La Pachamama se encuentra expuesta a una espantosa humillación, ha enfermado, está siendo maltratada y escarnecida”.

Esta concepción se puede escuchar en las comunidades nasas del Cauca de Colombia, en los Andes bolivianos o en la voz del Congreso Nacional Indígena en México. Para ellos este asalto es una violación a nuestra Madre Tierra, como la violación de nuestra propia madre. Esa misma impotencia, rabia, desconsuelo y frustración es la que muchas culturas sienten al ver explotar sus cerros sagrados –porque debajo de ellos había algún metal *valioso*–, al ver mutilar sus bosques o al ver la excreción de los centros urbanos vertida en sus ríos.

Veamos otro ejemplo que nos ayude a aclarar esto. Como explica Rengifo (2015b), el agua tiene su madre –que se vincula con una serpiente, la *yacumama*– como fuente de la que proviene y brota. Pero, ¿se debe saber sobre la *yacumama* como conocimiento previo para entender el H₂O como agua? No. Son lenguajes distintos que pertenecen a comprensiones de la realidad distintos. Comprender la *yacumama* no es previo ni posterior a entender el agua como H₂O, no son escalones de un mismo patrón cultural. Estamos hablando más bien de mundos diferentes, concluye.

Estas distintas realidades son las que se presentan en los conflictos ambientales, que sólo podrán ser comprendidos desde una profundidad ontológica. Y sólo así podremos aspirar a construir un diálogo entre las partes, que pueda ser medianamente inteligible. No olvidamos por supuesto las condiciones de poder y de desigualdad de fuerzas en este *diálogo*, que es más una imposición violenta que otra cosa. Sin embargo, aun desapareciendo este juego de poder, el problema intercultural seguiría interviniendo, y es por ello que también debemos examinarlo.

Como hemos dicho, ante la problemática que se avecina, estas concepciones del Sur, indígenas y campesinas son necesarias y pertinentes. Para Escobar (2016c) los saberes de estos pueblos y comunidades están en la avanzada del pensamiento para la transición. Más que los conocimientos expertos, científicos, académicos e institucionales –que son útiles pero insuficientes–, necesitamos de estos saberes que han logrado con-vivir con la Naturaleza, la vida y otras culturas en relativa armonía durante siglos. O al menos una armonía muchísimo mayor que la alcanzada por la cultura occidental. De aquí su relevancia y pertinencia. Estas culturas campesinas e indígenas –que provienen de una matriz civilizatoria distinta a la moderna– están llamadas a jugar un papel central en la lucha por la supervivencia de nuestra especie (Morales, 2011). Representan concepciones y prácticas que son en sí las alternativas que desde muchos sectores intelectuales y académicos se están buscando (Santos, 2009).

Muchos de estos movimientos en el Sur no apuntan a horizontes posmodernos, ya que ni siquiera han pasado por esa modernidad, sino hacia otras posibles formas de comprender nuestro estar –cosmogonía–, nuestro conocer –epistemología–, nuestro caminar –proyecto civilizatorio– y nuestro actuar –quehaceres humanos– en el mundo.

Si se quiere insistir en mirar estas propuestas y epistemologías desde una mirada occidental y científica –colonial y patriarcal– es hacer un esfuerzo en vano. Si se pretende

entender algo de lo que estas aportaciones tienen hay que renunciar a muchas de las premisas occidentales que cargamos. Es necesario aprender a desaprender y aprender a escuchar, para imaginar y construir un diálogo abierto e incluyente.

El reto en este camino es escapar del otro extremo, en la que se descalifica todo conocimiento occidental y se vanagloria todo conocimiento no moderno, indígena o campesino. Se trata de reconocer los dos, y de construir asideros teóricos e ideas que nos permitan escapar al relativismo radical, cuya postura es bastante *cómoda* intelectualmente. Lo incómodo y lo difícil es tratar de romper esa situación. Creemos que bajo este diálogo de saberes se puede escapar de ello.

Diálogo horizontal y traducción

Este diálogo se da desde la diversidad, la cual surge de una actitud de reverencia por la vida y desemboca en una idea del mundo como un lugar acogedor y de gozo (Pigem, 1994). Un saber que se pretenda total o universal –sea el moderno u otro distinto– no puede tener una apertura abierta al diálogo y a dejarse nutrir y alimentar por otras visiones del mundo.

En este camino no hay una metodología a priori, como explica Panikkar (2002), más bien se trata de establecer juntos el camino a recorrer, cómo tome forma y se materialice se irá descubriendo como fruto del propio diálogo y de caminar un proyecto intercultural, diverso e incluyente.

Por supuesto que para este proyecto se ven muchos obstáculos, el más evidente el del poder. Cualquier intercambio –de productos o de conocimientos– implica poder, y hasta ahora también colonialidad (Rengifo, 2015c). Pero también está la problemática de construir una traducción que permita una inteligibilidad mutua entre conocimientos. Este trabajo, explica Santos (2009), es intelectual, político y emocional –espiritual agregaríamos nosotros–. En este sentido las ciencias sociales convencionales son de poca ayuda para este camino. Es como intentar analizar, ejemplifica, el *swadeshi* gandhiano –que veremos adelante, un marco de autosuficiencia y autonomía desde la espiritualidad– desde la economía, la política o la sociología. En el ejercicio se torna ininteligible –y por tanto intraducible– toda la dimensión religiosa y existencial de este concepto.

Sobre el obstáculo del relativismo radical, creemos que puede ser afrontado a través del diálogo mismo. A través de éste se puede aspirar a construir marcos y asideros teóricos que no relativicen los conocimientos, pero que den igualdad de oportunidades a éstos. En este sentido la cuestión es política y epistemológica, como dice Guillermo Palma (2015), para construir estos nuevos marcos requerimos compartir nuestros saberes sí, pero también nuestras ignorancias. Éstas últimas generalmente no se incorporan al debate, pero son fundamentales para comprender la complementariedad de saberes. ¿Qué ignora el conocimiento indígena sobre las razones del cambio de clima y de su afectación en el bosque? ¿Qué ignora la ciencia sobre la condición ontológica del clima y del bosque?

Tal vez podamos partir de no pretender un diálogo intercultural en el sentido estricto. Éste, como explica Esteva, (2014a) es imposible, ya que para tener un diálogo verdadero entre culturas implicaría dejar de lado todas las ideas, conceptos y racionalidades, de ambas partes, para entonces sí poder dialogar sin toda la carga cultural y social que cargamos. Esto se ve bastante complicado. Nuestras diferencias esenciales hacen ver muy lejana una total comunicabilidad intercultural. Pero esto no implica el contrario opuesto –la total incomunicabilidad intercultural–, concluye.

Alfredo López-Austin en sus charlas suele señalar que el problema no es que no nos entendamos, sino que está en que creemos que nos entendemos. Es evidente que las implicaciones de cada cuestión son muy distintas. Así que, en lugar de pretender que nos estamos entendiendo y comunicando, se trataría de reconocer esto como un problema, y detenernos en él –a diferencia de como hace la economía, que ante un problema epistemológico que encuentra, hace mejor como si no existiese–. La cuestión comienza, creemos, en reconocer que vivimos realidades literalmente distintas. Esto nos invita a comenzar el diálogo preguntando.

Pero, así como se ven problemáticas y obstáculos para este diálogo de saberes, se ven también grandes posibilidades y potencialidades. De esta apertura a la diversidad de cosmovisiones podría emerger un nuevo tejido epistemológico –uno que no sea monocromático, sino con una amplia variedad de colores–. De ahí podría surgir nuevas éticas y epistemes que constituyan las subjetividades necesarias para este comienzo de milenio (Leff, 1998).

La cuestión, nos parece, no es *sólo* construir nuevas formas de mirar el mundo, sino empezar por reconocer que ya existen saberes y prácticas que son ya una alternativa al sistema hegemónico occidental. Desde una sociología de las emergencias, esto debe ser remarcado, ya que hay quienes entienden este diálogo entre el conocimiento moderno-científico y *los demás* saberes fuera de esta tradición. El diálogo no es entre la ciencia y las demás formas de conocimiento –que replica la idea de meter todo conocimiento no occidental en el mismo saco– sino que se parecería más a una asamblea entre distintas formas de entender y comprender el mundo.

Cada cultura tiene su modo de ser, su tiempo, sus ciclos, y su cosmovisión. El diálogo debe ser abierto con todas las cosmovisiones, y se debe aprender a gustar y apreciar de ellas, incluso si algunas –como la de la ciencia moderna– no sea amable y criadora como las otras (Rengifo, 2015b). La ciencia debe ser parte del debate epistemológico, pero no puede ser supervisora y juez del mismo (Feyerabend, 1984).

En esta ecología de saberes, se busca la visibilización y credibilidad de los saberes no científicos, pero no se busca desacreditar el de la ciencia (Santos, 2009). No se trata pues de un fundamentalismo esencialista *anticientífico* ni mucho menos, más bien se reconoce el papel clave que tiene que jugar la ciencia en este intercambio, pero no como monocultura, sino parte de una ecología de formas de conocimiento, en el que la ciencia pueda dialogar con los saberes populares, indígenas, orientales, campesinos, etc. Existen muchos ejemplos de pensadores y científicos que se han acercado sobre todo al

misticismo oriental –como Niels Bohr, Nikola Tesla, Raimon Panikkar, David Bohm, entre muchísimas otras personas–, lo cual les ha permitido enriquecer sus ideas y aportaciones.

Ahora bien, hasta aquí sigue inconclusa la salida del relativismo radical a la que esta postura de apertura a la diversidad empuja. Sólo hemos mencionado que en base al diálogo podría estar la forma de gestionarlo. Pero veamos esto brevemente. Para Feyerabend (1985) este relativismo es la única filosofía *civilizada* en la actualidad, ya que es la única que reconoce la total apertura a las distintas formas de conocimiento, y por tanto no busca imponer la suya sobre otras, por más en desacuerdo que pueda estar con sus posturas. Santos (2009) lo ve desde una perspectiva menos radical, para él admitir esta relatividad cultural y epistémica no implica adoptar el relativismo como actitud filosófica, sino como la aceptación de que la pretensión universal es sólo una particularidad occidental.

En este caso nos quedaríamos con la postura de Wallerstein (2006), para quien se podría contraponer el universalismo occidental con un relativismo radical, en el que se asume –como punto de partida– que todos los sistemas de valores, éticos, culturales, etc. son creaciones sociales y subjetivas con la misma validez, ya que ninguno es en realidad universal. Pero como punto de partida, no es camino, sino comienzo del mismo.

De ahí habríamos de reconocer que este relativismo radical es insostenible, como hemos señalado. La defensa del relativismo radical es insostenible e indeseable. Primero porque siguiendo sus propios argumentos, éste es tan sólo una posibilidad más sin ningún valor distinto, y por tanto igual de inválida que cualquier otra postura o propuesta. Por otro lado, como detalla Wallerstein (2007), todos tenemos ciertos límites –culturales, religiosos, éticos, políticos– ante los que retrocedemos, que son necesarios mantener para no llegar a un mundo de completa anarquía que pondría en constante riesgo nuestra supervivencia inmediata en cada momento, concluye. El reto entonces se vuelve cómo construir instituciones sociales que puedan lidiar con esta situación compleja.

Estos marcos teóricos o conceptuales que necesitamos deben asumir la relatividad y complejidad del mundo, pero deben evitar el riesgo de caer en un relativismo absoluto sin salida, que niega y traba cualquier posibilidad de construir conocimiento. En ausencia de términos y conceptos adecuados, podríamos llamar a esta postura una especie de relativismo no relativista, o moderado, o relativismo como condición inicial, o como se le quiera llamar, poco importa.

La cuestión, como propone Santos (2009), no está en atribuir igual validez a todos los saberes, sino en permitir esta condición como punto de partida, de manera que a través de un diálogo horizontal –bajo criterios de validez alternativos y que no sólo descalifique todo lo no científico– se puedan crear condiciones que nos permitan conocer el valor y la pertinencia de cada saber. Ésta no será *evaluada* o *calificada* en términos generales de ningún tipo, sino en su pertinencia para abordar diferentes situaciones en las que el conocimiento sea necesario, como veremos.

Dicho esto, la ecología de saberes no implica la aceptación relativista en cuanto a una ausencia de criterios de validez entre los saberes. De aceptar esta condición se asumiría que, si todo conocimiento tiene igual valor, todo conocimiento es igual de inválido, y por tanto se pierde sentido de intentar construir saber. Más bien se busca, primero, reconocer que existen otras formas de saber —que durante siglos han sido invisibilizadas— y después de construir condiciones socio-epistémicas que permitan un diálogo, el cual, sólo será inteligible si podemos construir una traducción intercultural.

Esta traducción tendrá que aspirar a hacer, al menos medianamente, inteligibles los saberes. Y es algo que tenemos que construir en términos de la búsqueda de unas condiciones sociales y ambientales distintas en el mundo global. Para quienes estamos comprometidos con un cambio en las condiciones actuales del mundo, defiende Santos (2009), no cabe un relativismo radical, ya que implicaría que esa propuesta propia —de una situación de las cosas— como *mejor* a la actual, es tan válida y pertinente como el propio *statu quo* de las cosas. Y entonces toda pretensión por un cambio carece de sentido.

De esta situación se sale reconociendo, como insiste Feyerabend (1982), que dicha pretensión, sueño, utopía, o *condición mejor* de las cosas es una cuestión de gusto, preferencia o compromiso político y social. Pero esta posición no niega o rechaza otras concepciones posibles. Pueden no gustarle, o parecerle desagradables, pero este reconocimiento no surge de una pretensión de superioridad, sino que asume que ninguna cultura, religión o conocimiento es completo ni puede ser absoluto. Con ello se puede seguir luchando y buscando la transformación de las condiciones actuales, pero bajo este marco hay implicaciones prácticas que son muy distintas a las de quienes siguen luchando desde una verdad, una propuesta mejor, un enfoque adecuado, una religión o un dios verdadero, etc.

Todo esto no tiene porqué llevar a negar la posibilidad de construir un diálogo verdadero de saberes, pero necesitamos de la traducción para construir sentido en esta relación con lo otro, ¿cómo es posible articular, por ejemplo, el movimiento feminista con el indígena, el campesino con el urbano? Santos (2009) responde que como no es posible reducir toda la diversidad de esos mundos a un solo lenguaje o conocimiento que los reúna —lo cual sería caer de nuevo en una totalidad que dejaría afuera muchas cosas—, el proceso de traducción debe ser en todas direcciones.

Hablamos aquí tanto en términos de idioma como de cosmovisiones, pero también de *conocimientos* y *naturaleza* humana, así como de la experiencia espiritual. Primero, como explica Panikkar (2002), para un diálogo intercultural equilibrado, es condición que los participantes hayan aprendido el lenguaje —no sólo lingüístico sino expresivo también— del otro. No puede haber un diálogo verdadero si sólo nos valemos de la lengua, conceptos, y formas de una sola de las culturas.

La traducción, agrega Santos (2012a), es también de percepciones de mundo, de cosmovisiones. Para poder aspirar a un diálogo y un conocimiento empático del otro, debe ser *con* la otra persona, lo cual sólo es posible incorporando y comprendiendo la visión de mundo que tiene. Sólo así —con lo difícil que esto implica— y teniendo mucho

cuidado con nuestros colonialismos incorporados (para quienes provenimos de esta cultura moderno-industrial), podríamos acercarnos a un diálogo verdadero con los pueblos del Sur. Como sabemos, muy al contrario, es lo que de hecho sigue sucediendo alrededor del mundo.

Para poder aspirar a una postura como ésta se requiere un enorme esfuerzo de traducción, que implica abrirse al hecho de que la cosmovisión y el saber propios no son ni únicos ni los mejores. Pero siendo así, se podría aspirar a crear constelaciones de saberes y prácticas lo suficientemente sólidas para proporcionar alternativas reales a la globalización hegemónica de hoy en día (Santos, 2009).

Aun así, estamos convencidos que el problema es profundo. Por tanto, esta teoría de la traducción tendría que incluir dentro de su *sociología* de las ausencias y las emergencias, a la Naturaleza en su dimensión ontológica también. ¿Cómo crear un *marco de traducción* que nos permita hacer inteligible los *saberes* y las *enseñanzas* de la Pachamama, de la Vida y del Ser? Una pregunta como tal difícilmente tendría cabida en la academia y el conocimiento occidental –que son quienes más necesitan de abrirse a este tipo de cuestionamientos–. Para abordar preguntas como ésta, a través de una sociología de las emergencias, consideramos que hay opciones y alternativas, muchas de las cuales han estado ahí por siglos en diferentes tradiciones epistémicas, las cuales no se han negado a hacerse este tipo de preguntas.

En este ejercicio de traducción se busca incorporar estas epistemologías del Sur, que se han desarrollado durante miles de años en una increíble diversidad de modos, no para *superar* o *competir* con el saber científico, sino para superar la hegemonía y monocultura del saber moderno. Para esto habrá primero que empezar por nombrar distinto a nuestras propuestas. La *alternativa* se nombra y describe a sí misma sólo en términos de lo que es alternativo, no como condición propia, y por tanto sigue cargando una condición de subalternidad (Santos, 2009).

La cuestión está en que eso a lo que la alternativa se asume *alternativo* –y en base a lo cual se define, se nombra y se entiende– es justamente lo que está muriendo, y con ello la alternativa se queda atrapada ahí también (Esteve, 2015b). Es por ello que debemos construir lo nuevo, lo distinto, con cimientos tan profundos que puedan superar estas situaciones, como hemos defendido. Debemos buscar nuestros propios conceptos y dejar de nombrar lo *anti* –anticapitalista, antisistema, antipatriarcal, etc.– y empezar el ejercicio de nombrar nuestras formas (Ceceña, 2013).

Estas propuestas alternativas que buscamos, creemos que no deben ser resueltas de manera general, para todas las situaciones. Sino más bien, como sabe el saber mesoamericano, para cada caso, cada cosa. Es decir, que tendríamos que evaluar en cada situación para qué se necesita ese saber, y a partir de esa pregunta buscar qué conocimientos y qué marcos de referencia son más apropiados para ese caso.

Los ejemplos que narra Santos (2009) para explicar esto son que, si lo que se pretende es hacer un viaje a la luna, como algo que va abona –sin duda alguna– al conocimiento del mundo y del cosmos, debemos aplicar el conocimiento científico, el cual ha

demostrado que eso lo hace de manera extraordinaria. Pero si lo que buscamos son respuestas a cómo mantenemos la biodiversidad del mundo, la ciencia, cuyo conocimiento nos ha empujado a perderla, poco tiene que aportar. En estos casos habría que acercarnos a las personas cuyos saberes y prácticas han conservado esa biodiversidad en sus territorios durante siglos, es decir a los pueblos originarios y las culturas más cercanas a la Tierra.

Esto mismo aplicaría para cada pregunta o situación que tengamos. Buscamos cómo crear fuentes alternativas y renovables de energía, hay un conocimiento químico y científico para ello. Queremos construir procesos sociales que nos permitan ganar autonomía y libertad de las instituciones que actualmente nos oprimen, pues están los saberes y los conocimientos de los pueblos que han resistido y que han existido esa alternativa durante siglos. Buscamos acceder a una forma de comprensión del mundo no dualista, que no fragmente en cosas e individualice la realidad, para ello está el saber del misticismo oriental, que lo ha practicado por milenios.

Así cada caso, cada cosa. Este saber popular del sentido común es el que podríamos aspirar a recuperar, ante el monopolio de interpretación científico. Así, creemos que se va evidenciando la relevancia y pertinencia de esta diversidad epistemológica y su diálogo. No sólo en términos que nos permitan conocer el mundo de mejor forma, sino como herramientas pertinentes y necesarias para la resolución de los complejos problemas globales que vivimos.

Esta pluralidad epistémica y metodológica, disciplinar y transdisciplinar, permite ubicar marcos de referencia diversos, es decir lecturas de la realidad a partir de sistemas organizativos inteligibles distintos, con lo cual –como vimos– la realidad *externa* se comportará de modo distinto, creando en sí realidades distintas. Es aquí donde el gastado refrán de «cambiar la mirada del mundo, cambia el mundo» se asienta, porque a este nivel es congruente.

Así también creemos que este diálogo de saberes podría buscar formas de abrirse a trascender el antropocentrismo característico de casi todas las culturas humanas. Aspirar a un diálogo no sólo humano, sino con la Naturaleza, con el *ch'ulel* de las cosas, con lo sagrado del mundo y de la Vida, abriría una inmensa posibilidad de posibilidades de aprendizaje, de existencia y de realidades posibles y alternativas. Es claro que los saberes de los pueblos originarios están mucho más cerca de ello que el saber moderno, por tanto, para lograrlo, es el conocimiento occidental, científico y moderno, quien tiene que acercarse a ellos, en actitud de alumno, a escuchar y aprender aquello que ha ignorado.

Otras formas de aprender

En este andar intercultural entran, por supuesto, diversas formas de aprendizaje, de adquirir y compartir el conocimiento. El capítulo pasado repasamos la crítica de Illich a la sociedad escolarizada, pero veremos que hay otras propuestas también. Desde las instituciones occidentales, hay algunas que se abren a buscar otras posibilidades, como el

modelo que busca implementar el MIT (*Massachusetts Institute of Technology*) en el que no hay calificaciones, la eliminación de los exámenes en algunos colegios jesuitas, o la exclusión de las tareas en casa del modelo educativo finlandés.

Si bien creemos que estas iniciativas son pasos en la dirección indicada, siguen inscritas en un modelo de aprendizaje escolarizado. No buscamos proponer que éste deba dejar de existir y que se deberían dismantelar las instituciones educativas, todavía. Lo que sí se propone es buscar formas de eliminar su monopolio radical, su dominación total sobre otras formas de aprender.

Estos centros educativos seguirán existiendo muchos años. Es por ello que, para el período de transición será fundamental incorporar otras metodologías y formas de enseñanza y aprendizaje, las cuales hay –y muchas– aunque no sean las predilectas del sistema escolar. Así, debemos reconocer los esfuerzos que trabajan y buscan metodologías y formas alternativas de enseñar, y aprender, incorporando la emocionalidad y la intuición en el proceso, como propone Esther Velázquez (2015).

Pero habrá que compartir esto también con otros modos de aprendizaje no escolarizado, como el aprender en la práctica del saber mesoamericano o el aprender por uno mismo del que habla Krishnamurti (1969). Estas prácticas toman diversidad de formas, como la compartición de saberes de campesino a campesino, o entre comunidades o movimientos –como la escuela zapatista–, y deben ser reconocidas y valoradas para retomarlas como experiencias del aprender valiosas y necesarias para estos tiempos.

En las instituciones educativas, que seguirán viviendo muchos años más, se podría buscar un paradigma holístico de formación (Velázquez, 2013). En éste, la razón compartiría espacio con la emoción y la intuición, se abriría a las verdades múltiples, valoraría la comunidad y la cooperación colectiva sobre la individualidad y la competencia.

Esta educación actual, como vimos, profundiza la dependencia de los alumnos hacia la sociedad industrial. En este sentido Illich (1974) invita a pensar en un proceso de aprendizaje enfocado a despertar la conciencia de que existen otras formas inexploradas de utilizar el saber técnico y la imaginación creadora, en búsqueda de alternativas al monopolio que impone las soluciones prefabricadas. Esto, concluye, sería una educación liberadora, al contrario de lo que sucedía hace cuatro décadas, y ahora, a principios de siglo también.

Esta aproximación al proceso educativo se posiciona política y ética y epistemológicamente, por la construcción de un aprendizaje que busque romper la dependencia industrial instalada durante siglos. Nos invita a pensar en formas en las que los centros educativos pudieran plantearse no con profesores profesionales, ni con guiones preestablecidos por alguna supra-institución educativa que homogeniza el contenido. Sino con la propia comunidad, la cual determina y a través de sus miembros comparte el saber que considera pertinente para su contexto y situación.

No se trata, como expone Rengifo (2015b), de dejar de enseñar la técnica y la ciencia en la escuela, pero sí de transmitir a los alumnos que ése es uno de los caminos hacia el saber y la Naturaleza, pero no el único. Y se trataría también de que las propias comunidades pudieran decidir qué contenidos son apropiados, necesarios o pertinentes para sus hijos. Feyerabend (1985) lo ejemplifica: si, por ejemplo, los contribuyentes en California —que son quienes con sus impuestos pagan ese *servicio* educativo— consideran que en sus universidades se debería enseñar vudú, medicina oriental, astrología o ceremonias de danza para convocar la lluvia, las universidades tendrían que hacer espacio para ello —en tanto instituciones que responden a la gente que las paga y no a las consideraciones tomadas por los burócratas en turno.

Sin el folklorismo de este ejemplo, actualmente existen miles de experiencias en el mundo que existen estas alternativas educativas que buscan el aprendizaje de otras formas y modos y recuperando el saber ancestral —reconociendo que no por ser anterior es menos valioso— (Esteve, Babones y Babicky, 2013). Practican su capacidad de aprender de manera autónoma y liberada del sistema educativo, reivindicando el gozo de estudiar y aprender. Estas experiencias y movimientos —por razones que ya hemos señalado— permanecen prácticamente invisibles, y debemos empezar a reconocerlas y retomarlas. En el camino hacia una sociedad equilibrada, defiende Nicolescu (1996), la frontera entre el tiempo de diversión y esparcimiento irá fundiéndose paulatinamente con el tiempo de aprendizaje y de adquisición de saber.

De cierta forma esto es lo que pasa en los pueblos mesoamericanos y andinos. En éstos, la adquisición del saber ha estado fuera de instituciones establecidas para ello. Se aprende haciendo, en la práctica, en el trabajo. Para las comunidades mayas tseltales, explica Rodríguez (2010), todo es saber y compartición del mismo: en el trabajo, en la práctica, la fiesta, la resolución de conflictos, el tiempo y lugar de la siembra de la milpa. Esto ha disminuido con la llegada de la escuela hace algunas décadas, evidentemente, pero aún con ella, se mantienen estas formas de aprender en la práctica.

Esta escuela, como explica Rengifo (2015b), no nos explica que el saber de las abuelas no es producto de una construcción racional individual, que el conocimiento se puede originar por revelación de los sueños, por la ingesta de plantas medicinales o en diálogo con la luna y la Pachamama. Esto es lo que tenemos que enseñar por aparte, que la construcción del saber no es individual y ni siquiera sólo humana, es colectiva y en diálogo con la Naturaleza. Con esto los humanos no nos sentimos dueños del saber, porque éste reposa en todos lados y en todo, concluye.

Estas formas de aprender en la práctica toman forma, por ejemplo, en las Juntas de Buen Gobierno zapatistas —instancias de gobierno autónomas—, en ellas quien sale del cargo —«*bankilal* o hermano mayor»— acompaña al nuevo representante —«*itsinal* o «hermano menor»— durante varios meses o un año inclusive. Este mismo esquema se repite en los cargos directivos de las cooperativas o en los cargos comunitarios en toda su diversidad. Este aprender haciendo permite que todos puedan ocupar el cargo ya que tendrá el acompañamiento del anterior hasta que domine su práctica.

De esta forma pragmática se aprende también a trabajar la milpa y el cafetal, no en una escuela con pizarrones, sino *haciendo* y trabajando la tierra con su familia. Aprenden trabajando en aquello que de adultos les va a permitir alimentarse y subsistir, saberes que a ellos la escuela no les da. Claro que la colonial mirada occidental –patente en muchas ONGs y voluntarismos– ve esta situación como trabajo o explotación infantil. Para ellos las niñas y niños deberían estar mejor aprendiendo en la escuela –moderna colonizadora–. Con ello, dicen, «podrán salir adelante en la vida». Ya nos hemos detenido en esta crítica.

En esta forma de aprendizaje, como explica Morales (2011), no se disocia el enseñar y el aprender, es una forma de compartir en la práctica, y de aprender en conjunto. Por eso muy raramente se podría escuchar a un campesino decirle a alguien más «esto se hace así» o «así se hace el trabajo». Diría más bien algo similar a «así lo hago yo» o «así nos funciona acá».

En la educación andina, como expone Lajo (2010) la educación andina se basa en la afirmación y el reforzamiento a través de estímulos positivos y no en la prohibición y el castigo. Esta diferencia conceptual con el aprendizaje occidental, anota, se da en la traducción del proverbio *allin ruay, allin yachay, allin munay* «hacer bien, pensar bien, querer bien» que fue interpretado por la modernidad de los españoles como «no seas ocioso, no seas mentiroso, no seas ladrón».

De forma similar –con sus grandes diferencias– sucede en el misticismo oriental que expone Capra (1975). Aquí, a diferencia de la ciencia, el interés es por la experiencia de la realidad y no por la descripción de la realidad o la descripción de la experiencia de la realidad. Es por ello que los saberes y conocimientos se expresan a través de mitos, metáforas, imágenes poéticas y alegóricas, y no en definiciones, conceptos o descripciones. El taoísmo, por ejemplo, hace uso de afirmaciones absurdas, a fin de exponer las incongruencias y los límites de la comunicación verbal para la compartición y adquisición de conocimiento.

De igual forma podríamos rescatar, como hace Panikkar (2002) los mitos y las narrativas como forma de preservar y crear conocimiento. La conciencia es mítica, mientras que el entendimiento es lógico, explica. Es por ello que las culturas están sostenidas en sus propios mitos, los cuales dan sentido a lo que entienden por bien, verdad, belleza y realidad. Estos *mythos* están escondidos en las formas que tenemos de acercarnos a la realidad. Sus raíces profundas le dan una vida más larga que al *logos* y al conocimiento sobre el mundo. Estos mitos así, determinan nuestra propia mirada y experiencia de la realidad, y por tanto debieran ser incorporados en el debate epistemológico también.

Es a través de estas metodologías y formas que nos podemos aproximar al aprendizaje por uno mismo del que habla Krishnamurti (2015). Esta forma de aprender consiste en investigar por cuenta propia, sin instructores ni gurús. El trabajo no es sencillo, pero sí profundo. Implica saber observar la mente propia, los pensamientos, actividades y emociones generados por ésta. En este proceso de autoconocimiento y

reflexión propia surge una sabiduría que no necesita de nadie que le enseñe, le instruya o le diga por dónde y cómo debe caminar para aprender.

Son estas experiencias, no como nuevas alternativas totales o únicas, que están disponibles para imaginar y construir nuevos marcos pedagógicos, para el aprender y el enseñar. Éstos se podrán seguir dando, al menos en el proceso de transición, dentro de los centros educativos especializados para la transmisión del conocimiento, pero irán perdiendo su dominación.

Para los pueblos del Sur –a quienes se les ha impuesto este modelo educativo– el cada vez mayor acceso a la escolarización, no ha significado mejoras en sus condiciones de vida. Al contrario, la colonización que discrimina por el número de años que se tengan en esta institución, les ha dado razones para aceptar su condición, y por tanto a creer que con mayor escolaridad podrán remediarla. Pero son estas mismas sociedades donde la gente está despertando del colonialismo de la escuela como única institución impartidora de conocimiento valioso y verdadero. Su experiencia no sólo es valiosa para sus pueblos, sino para el resto de la sociedad occidental que sigue presa del *encanto* escolar.

4.2.2. Narrativas de la transición

Una vez expuesto apenas una mirada y algunos elementos sobre el diálogo de saberes y sobre otras alternativas de aprender y conocer, podemos abordar los marcos generales de algunas propuestas que ubicamos dentro de estas narrativas e la transición (Escobar, 2012b), o bien en los estudios de la pluriversidad (Escobar, 2012a). Desde aquí se buscan enfoques distintos que permitan descubrir los mundos múltiples, pero buscando no reducirlos a manifestaciones de principios conocidos, cognoscibles y universales.

El esfuerzo que esto implica es mayor, y más para el conocimiento moderno occidental, que requiere un esfuerzo radical para abordar y buscar comprender estas cuestiones. Esto se hace evidente desde los defensores de un mercado libre competitivo hasta los que abogan por el comunismo como horizonte social humano o quienes proponen el buen vivir como una forma de desarrollo alternativo.

Este modo de pensamiento para Duval (2005) debe pasar por el reconocimiento de que los sistemas que creamos para hacer inteligible la realidad no tienen una existencia ontológica propia. Este reconocimiento implica que la aceptación de que, a distintos acomodos de sistemas –como lectura o interpretación del mundo– distintas manifestaciones de lo real conoceremos, es decir, diferentes realidades. Este énfasis de los discursos de la transición, en lo epistémico, lo ontológico y lo espiritual, evidencia la exclusión de esta esfera de lo humano de las academias y las izquierdas modernas (Escobar, 2012b). Sin embargo, es de considerar que la mayoría de los movimientos sociales contemporáneos –*posmodernos*– tienen una fuerte dimensión espiritual, como detalla Rahnema (1996b). Son estos nuevos enfoques los que pueden crear nuevas formas de solidaridad, de cooperación, de entusiasmo y de lucha.

Algunos elementos pertinentes para estas narrativas

Es cierto que desde estas formas de conocimiento todavía tenemos respuestas débiles para los problemas fuertes que enfrentamos. Es cierto también que el conocimiento científico y moderno no ofrece mejores respuestas. Sin embargo, abrirnos a estas propuestas nos permite al menos encontrar elementos y herramientas para construir teorías y prácticas alternativas a las de la sociedad industrial.

De esta forma intentaremos visualizar algunas de estas herramientas que se van consolidando en marcos epistemológicos coherentes y muy distintos al moderno. La posibilidad de que estos elementos se afiancen pasará tanto por cuestiones políticas como epistemológicas. Sobre la primera habrá que seguir luchando y resistiendo. Sobre la segunda habrá que ir explorando las posibilidades, el potencial y el alcance de estas herramientas.

Como *asideros teóricos* –no sólo *teóricos* racionales y conceptuales, sino emocionales y espirituales también– nos podrían permitir realizar nuevos análisis por caminos

epistémicos poco explorados. Asimismo, invitan a la posibilidad de construir nuevos acomodos de sistemas de la realidad, con lo cual podríamos acceder a *nuevas* realidades.

Para comenzar exploremos esta racionalidad cosmopolita de la que habla Santos (2009), la cual tiene como objetivo expandir el presente y contraer el futuro —a diferencia de la racionalidad moderna que expande el futuro en detrimento del presente—. Este pensamiento cosmopolita asume que el entendimiento del mundo excede al entendimiento occidental del mismo. Asimismo, defiende que entre más entendimientos invisibilizados se identifiquen como existentes, más se hará evidente que las comprensiones híbridas surgidas de un diálogo de saberes real, son inagotables.

La diversidad epistémica del mundo es vastísima, pero carece todavía de marcos epistemológicos adecuados para hacerla compartible. Desde esta racionalidad cosmopolita no se busca identificar nuevas totalidades o asumirse como un nuevo sentido general de interpretación que permita superar esta situación. Eso sería cayendo en otro tipo de universalismo. Por el contrario, invita a pensar nuevas formas de pensar esas totalidades desde la diversidad.

Por otro lado, Leff (1998, 2000) habla de racionalidad ambiental y de saber ambiental. Aquí se plantea un principio epistemológico distinto del positivismo moderno —que está en continua búsqueda de una ley general para todos los órdenes de la realidad—. Este saber plantea la reconstrucción de la subjetividad humana desde la diferencia del ser, de la otredad y de la Naturaleza, desde la diversidad de sujetos colectivos y de identidades de los pueblos originarios.

Consideramos que estas propuestas —junto con otras, como la de racionalidad plural de Rorty (1997)— son valiosas en tanto se permitan cuestionarse y trascender las implicaciones de asumirse como *racionalidad* —cosmopolita, ambiental o plural—. Esta adjetivación como racionalidades alternativas nos remite irremediabilmente a lo planteado ya con los desarrollos alternativos, que vimos a detalle. No con esto asumimos que dichas propuestas no sean valiosas o que sean exclusivamente racionales. Lo que se señala es el cuestionamiento sobre si no hay un apego al término, pero no sólo a la palabra, sino a la propia racionalidad —el ego patriarcal— que está detrás de éste.

Otra de las humildes y más importantes herramientas epistémicas es la del sentido común. La mayoría de los conocimientos que nos permiten orientar nuestra vida y lograr éxito en nuestras acciones no son científicos ni especializados, explica Villoro (1982). Son saberes de la vida cotidiana que no se fundan en teorías comprobables, pero de cuya relevancia no dudamos por basarse en razones suficientes y conocimientos adquiridos a través de la experiencia, concluye.

Este sentido común, como veremos, nos será de mucha utilidad a la hora de evaluar y repensar el tema de la sustentabilidad y las estrategias y tácticas de lucha para la resistencia y la construcción de alternativas viables. Para Esteva (2015b), el sentido común, como su nombre lo indica es *sentido* y no *razón* común. Es decir, es algo que sentimos en común, en comunidad, en colectivo, y así adquiere su trascendencia. Es algo mucho más cercano a la intuición que a la razón. Retomar esta forma de saber será

fundamental para la construcción de conocimiento necesario en estos tiempos de transición.

En este punto es conveniente recordar los trabajos de Santos (2000, 2009), en los que señala que si durante tantos siglos se ha conocido a partir del dominio y de la regulación —es decir, creando en lo que se conoce—, podríamos aspirar también a un conocimiento que parta de la solidaridad y que busque la liberación humana. A este tipo de conocimiento le llama conocimiento-emancipación. Esta otra forma de saber tendrá que partir de las representaciones inacabadas de la modernidad, es decir el principio de comunidad y la racionalidad estético-expresiva, y por aquellas formas que se han mantenido fuera de la modernidad, como las epistemologías del Sur. Esta emancipación social que se busca —explica— no debe ser descartada por ser un concepto moderno y occidental, sino que debe ser reconceptualizada dentro de una ecología de saberes.

Este conocimiento-emancipación surge como un posible paradigma epistémico emergente que no separa lo que estudia, sino que busca implicarse en él desde una postura intrínsecamente subjetiva. Por tanto, no busca una gran teoría general ni leyes deterministas, mucho más modestamente busca una teoría de traducción intercultural que pueda servir de soporte epistemológico para el diálogo entre prácticas y movimientos emancipatorios, que pueda fortalecer esta globalización contrahegemónica que ya se está dando, y que veremos adelante.

Ante el conocimiento que vimos el capítulo pasado, que conoce a partir de dominar y categorizando en fragmentos la realidad, Boaventura propone plantear la pregunta sobre si es posible conocer creando *solidaridad*. Ésta, como forma de conocimiento, reconoce al otro como productor de conocimiento e interlocutor legítimo. Asimismo, debe tener en su base el principio el reconocimiento del otro como igual y diferente. Igual en términos de superioridad/inferioridad, diferente en términos de identidad.

Para Panikkar (2002) este conocimiento que crea *orden* ha llevado consigo la fragmentación del propio conocedor. Expone el caso del divorcio entre conocimiento y amor, y cómo se han llegado a considerarlas como dos facultades independientes del ser humano. Pero, como explica, el conocimiento sin amor es mero cálculo, no se funde con lo que conoce; pero el amor sin conocimiento es simple emoción, sin inmiscuirse en lo que se ama. Por su parte Krishnamurti (1984) afirmaba que la inteligencia no va de la mano con el pensamiento y el conocimiento, sino con el amor y la compasión. Esa inteligencia de la que habla no es individual, sino que está en todas partes, es la misma que *anima* a la Naturaleza y al cosmos.

Asumiendo la inclusión del sujeto observador y del objeto observado, no se trata de un método epistémico que busque conocer *sobre* el mundo, sino *con* el mundo. En el reconocimiento de que uno, que mira al mundo, es la manifestación del mundo mirándose a sí mismo, o bien la persona mirándose a sí misma en, y a través, del mundo. Para poder aspirar a ello se debe mirar con *atención*, desde una postura que no excluya ni separe, a diferencia de la concentración —que selecciona un fragmento en el cual se *concentra*—. Krishnamurti (1969) explica esta atención plena, con la metáfora de estar

encerrado en un cuarto con una serpiente, uno estaría presente y atento al mínimo sonido y movimiento, esta atención es plena y completa, y se da sólo en el estado de presencia. Sólo desde esta atención plena en presente, con el amor y la compasión, podremos conocer otra versión del mundo.

Así podríamos ver también otras posibles formas de conocer y crear saber. La intuición es una de ellas como explica el neurólogo Antonio Damasio (2007), quien afirma que ésta puede pasar de la pregunta a la respuesta –del cuestionamiento a la solución– sin pasar por el camino habitual del raciocinio. Es la experiencia del «jeureka!» sin saber racionalmente cómo se ha conseguido. Esta intuición, decía Poincaré (1905) hace más de un siglo, es el instrumento principal de la invención.

En los pueblos andinos se incorporan estas intuiciones y emociones en el proceso de conocimiento, a esto le llaman *illanar* –rumiar con el alma– (Lajo, 2012). Bajo esta forma epistémica no se excluye lo emocional ni lo espiritual del aprendizaje y del saber. Éste puede venir de la Pachamama, de los mensajes en los sueños, o de los espíritus de las plantas sagradas que se comunican con nosotros (Rengifo, 2015a, 2015b).

Estas formas, son compartidas en las cosmovisiones de los pueblos del *Abya Yala*, como expone Xuno López (2010), en las cuales el conocimiento no se da sólo con la mente sino también con el corazón, se *sientepiensas*. Este término viene de las charlas que sostuvo Orlando Fals Borda con los pescadores con quienes trabajaba. Similar a la comunalidad que veremos, viene de una práctica y una forma de ser de los propios pueblos.

Esto, que es natural en estas cosmovisiones, es una *revolución* para el conocimiento moderno, como lo llama Damasio (2007). La neurología –explica– ha empezado a evidenciar que la emoción no está por debajo de la razón, sino que van juntas. En la evolución, concluye en sus estudios, la razón empezó con las emociones, algunas –como el miedo, la compasión o la alegría– que ayudaron a los humanos a empezar a tomar decisiones racionales.

De nueva cuenta se evidencia que quien llega *tarde* a estas conclusiones es el pensamiento científico y moderno, que heredó un saber que separa y fragmenta, con lo cual separó el pensar y el sentir, ubicándolos en esferas distintas de su experiencia humana. Visto desde una perspectiva de energías *yin* y *yang*, esta emoción es lo *yin*, lo femenino tomando forma, mientras que el pensar *yang*, masculino y racional ha adquirido una predominancia destructora.

Para trascender esto se debe realizar un proceso de descolonización de la razón y del pensamiento moderno. El camino se ubica en comenzar a razonar emocionalmente, y emocionar racionalmente (Martínez, 2015). Lo que es un hecho es que se debe superar la idea del conocimiento asentado en algún lugar del cerebro, y colocarlo en el camino entre el corazón, el cerebro y la vivencia (Rengifo, 2015b).

El reto será volver a integrar la conciencia con el cuerpo, es decir un sentipensar con todo el cuerpo, que, aunque suene tan simple, implica una tarea radical (Pigem, 1994). Sin

este dislocamiento epistemológico que incluya una inteligencia emocional, sensible y cordial, será difícil hacer algo por preservar la vida en el planeta, concluye Boff (2013).

Ahora bien, así como este sentipensar –entre mente y cuerpo– es necesario, también habrá que incorporar en este equilibrio, al espíritu. Esto es *pensar, conocer*, o mejor dicho contemplar con el espíritu, y se logra, como sabe el misticismo oriental, en silencio y meditación. Como explica Panikkar (2002), es el tercer ojo del que hablan tantas tradiciones, aquel que complementa el ojo el intelecto y el de los sentidos.

No se trata de imaginar cómo sería un pensar sin conceptos, sin razón, sin mente, sino que es otra forma de percepción distinta que no pasa por la mente. “¿Podemos escuchar con tanta atención de manera que el *yo* no intervenga?” preguntaba Krishnamurti (2015; 57). El misticismo oriental a través de la búsqueda de mirar sin interpretar, busca la percepción directa de la naturaleza de la realidad sin el filtro de la mente (Capra, 1975). Es la experiencia *advaita* –de la tradición sánscrita– la experiencia de *distinguir* sin separar, como recuerda Pigem (2013).

A medida que lo vamos practicando, esta forma de estar presente se produce naturalmente, explica Tolle (2005), y con ello se van prolongando estos momentos. Con ello se experimenta con mayor facilidad la alegría de percibir sin la interferencia del pensamiento. El resultado es una percepción del mundo renovado, vivaz y alegre.

Por todo esto es que es urgente y necesario, como señala Velázquez (2013), incorporar la emoción, la intuición y la espiritualidad en los procesos de aprendizaje, educativos y en la generación de nuevo conocimiento. Con ello podremos aspirar a tener nuevos elementos para la construcción de estas herramientas teóricas, conceptuales o epistemológicas, necesarias para estos tiempos de crisis civilizatoria.

Ciencias de la complejidad

En este diálogo de saberes propuestas expondremos con un poco más de detalle los casos de la complejidad, la transdisciplinaridad y la ciencia posnormal. Tres propuestas que han nacido de intelectuales en el Norte global, herederos del pensamiento científico. No por ello se desacreditan, al contrario, creemos que son propuestas adecuadas y pertinentes para ir armando este marco epistémico desde la pluralidad –esta ecología de saberes– del que venimos hablando.

Estas alternativas surgen desde un pensamiento ecológico, holista, en el que la comprensión plural del mundo es fundamental para la forma de conocimiento del mismo. Esta percepción holística ha estado presente desde hace siglos en las sociedades tradicionales mesoamericanas, como explica Leff (1998). Sus quehaceres humanos están atravesados por lo político, lo productivo, lo espiritual, lo social y lo epistémico. Todas las esferas de la vida humana están interrelacionadas, o sería mejor decir que no existen *esferas humanas* como tal, sino quehaceres de uno u otro tipo. Esta visión del mundo y las prácticas a las que llevan han permitido no sólo construir formas de vida buena y gozosa,

sino que también en equilibrio y armonía con el entorno. Dos características de las que la sociedad occidental no puede presumir.

Pero este pensamiento ecológico, holista, abierto, ha sido retomado hace décadas por personas en el Norte, en la búsqueda de crear un marco epistémico que pueda hacer la conexión entre las partes, entre las partes con el todo y entre el todo y las partes (Morin, 2005). Se trata de un pensamiento de ida y vuelta, de conexión, flujo y diálogo, que justamente es la misma propuesta de la alternativa que hace siglos ya proponía Pascal (1669), mientras se iba consolidando la modernidad, y que fue dejada a un lado por cientos de años, hasta hace algunas décadas.

Lo que busca este conocimiento integrador es buscar la forma en que la realidad se manifiesta de manera compleja y relacionada. Para hacerlo es necesario un ejercicio de modificar las escalas durante el análisis, de buscar la construcción de sistemas distintos a los habituales –como *arreglos* para hacer la realidad inteligible– y de indagar por aquello que se está escapando a la mirada fragmentadora de la modernidad.

Visto metafóricamente sería como intentar comprender un huracán. Si nuestra mirada es sólo desde la tierra, es decir, sólo la experiencia local del mismo, veríamos un sinsentido de tormentas, los fuertes vientos, el caos. Desde este punto de referencia, seríamos incapaces de articular el huracán como un solo sistema y de analizarlo como tal. En cambio, al verlo desde un satélite, podemos obtener mucha otra información de la naturaleza de ese huracán. Hace sentido como una unidad y podemos observar su dirección, magnitud, etc. Sin embargo, este punto de referencia no nos da el conocimiento de la experiencia a escala humana, que es la que en sí vivimos.

Ninguna de las dos lecturas es la *correcta*, son complementarias. Para comprender el fenómeno cabalmente hay que mirar desde las dos escalas, hay que vivirlo y experimentarlo, pero hay que verlo a la distancia también. De esta forma el pensamiento complejo propone hacer esta lectura de la realidad en un conocimiento de ida y vuelta –como decía Pascal (1669)– que toma forma en un ejercicio de escalas –físicas, temporales, y de sistemas– en búsqueda de la construcción de meta-sistemas y meta-puntos de vista, que nos ayuden a observar aquello de la realidad que se le está escapando al conocimiento occidental y científico.

Complejidad

Esta corriente de la complejidad como marco epistemológico y metodológico, fue inaugurada por Edgar Morin (1977, 1990). Esta propuesta intenta abordar las relaciones entre lo empírico, lo lógico y lo racional –oponiéndose al esquema científico, separado en especializaciones– y proponiendo una visión integradora y multidimensional, que a través de un trabajo transdisciplinario dé cuenta de la complejidad de la realidad (Morin, 2005).

Estas ciencias de la complejidad surgen como contrapropuesta del pensamiento científico y determinista –que va desde Newton hasta Einstein–. Como explica

Wallerstein (2006), en esta propuesta no se busca simplificar lo complejo, sino que se intenta explicar capas cada vez mayores e imbricadas de complejidad. Desde aquí no se niega la base normativa y epistemológica de la ciencia, sino que se reconoce como un *caso especial* o *particular* del estadio de los sistemas naturales. Como dice Morin (1990; 61), “lo simple no es más que un momento, un aspecto entre muchas complejidades (microfísica, macrofísica, biológica, psíquica, social)”.

Estas leyes universales, deterministas y simplificadoras, funcionan sólo para momentos particulares o casos especiales de la realidad. Tal es el caso de la gravedad, por decir, ésta, con las fórmulas y ecuaciones se tienen sólo responde adecuadamente para ciertas escalas –niveles de realidad, como se explicará–. Cuando se lleva a la comprensión del universo podríamos decir que estos cálculos están lejos de funcionar –tanto que hay que *agregarle*, a las variables un 68-70% de *energía oscura* y un 25-27% de *materia oscura*. Esta agregación teórica asume que esa materia y energía existen, sólo que *no la podemos ver*. El otro pequeño porcentaje –no mayor a un 5-6%– sí es explicado por las ecuaciones que se tienen. A nuestro entender, esto es una forma de incorporar un problema a las ecuaciones y no de proponer una solución a la cuestión. El mayor argumento para la existencia de esta energía y materia oscuras es que la teoría y las *ecuaciones* dicen que debería de existir para que las galaxias se comporten de la forma en que se observa. Pero, ¿y si las ecuaciones son incompletas? ¿Si no son leyes universales que apliquen a todo el universo? ¿Si estas *normas* del comportamiento del universo fueran evolucionando con el mismo? Se abren muchas preguntas al dislocar algunos pocos supuestos sobre la realidad.

La complejidad pretende abordarlas no desde la búsqueda de su simplificación para hacerlas manejables, sino intentando crear un marco epistemológico distinto que permita abordar la cuestión en sí desde otro marco. Para Morin (1990) la complejidad ha regresado por la misma vía por la que se había ido: la física. Esta ciencia durante siglos se ocupó de un universo ordenado, matemático, determinista, perfecto, y se dedicó a buscar las leyes que lo explicaran. Cuatro siglos después los resultados le implicaron abrirse a que en realidad la naturaleza del mundo no es así.

Esto ha llevado a la construcción de este marco de la complejidad, el cual se suele confundir con complicación –que refiere a números muy grandes de interacciones y conexiones recursivas–. La complejidad es más una noción lógica que cuantitativa y matemática. En este sentido la complicación es ciertamente un aspecto constituyente de la complejidad, pero sólo como punto de partida (Morin, 2004).

Este pensamiento complejo no pretende ser *completo* –continúa Morin (2005)–, la complejidad parte de reconocer que siempre quedará incertidumbre en el pensamiento. No hay pensamiento acabado o completo, estamos en este sentido condenados a la apertura y lo inacabado de nuestra acción de conocer y pensar. Pero esto, como dijimos, desde una postura no relativista, no tiene porqué implicar dejar de hacer el esfuerzo por construir marcos y formas de conocimiento más adecuados para nuestra época.

Así, la complejidad busca la comprensión de un mundo fenoménico, a través de una integración de sus eventos, explica Morin (1990, 2005). Concibe la realidad como un

tejido de *constituyentes* diversos que están inseparablemente asociados, es ahí donde aparece la paradoja de lo individual y lo múltiple, del orden y el desorden, de lo uno y lo no-uno. De la misma forma no podemos asumir que la complejidad pueda dar cuenta de lo complejo de la realidad, es por ello que no busca una principios o leyes para explicar el mundo.

Es por lo anterior que desde esta propuesta existe una apertura a la contradicción como manifestación fenoménica de la naturaleza, explica Morin (1977). En la visión clásica, cuando una contradicción aparece en un razonamiento o experimento, es señal de error y de buscar por otros lados. En la visión compleja, ante esta situación no se interpreta necesariamente como falsedad, sino se abre a la posibilidad de que el hallazgo esté en otro nivel de realidad, y que justamente por ello, en el nuestro aparece como contradicción.

Así, la presencia y coproducción de orden y desorden –sigue Morin– se ve como algo constitutivo de la naturaleza. Ambos se producen y reproducen simultáneamente de manera recursiva. Se ve entonces cómo la agitación, el encuentro, el desorden son necesarios para la creación de organización en el universo. Al conocimiento occidental le tomó varios siglos para llegar a estas conclusiones, mismas a las que –por un camino muy otro– el misticismo oriental ha llegado hace miles de años. Desde aquí la presencia del orden y el desorden no implica dualidad, no son enemigos ni están separados, sino que *son* con su contrario, y en ese dinamismo generado, se crea el universo y el mundo.

En este punto, de nuevo Morin (1977), la reflexión se enfrenta a la *paradoja lógica* de la unidad múltiple. Aquí la abordamos antes como polaridad fundacional o inherente. Bajo esta concepción de unidad compleja, los sistemas son lo uno y lo no-uno simultáneamente. Hay diversidad en lo uno, pero también relatividad de lo uno y alteridad de lo uno. La inclusión de este antagonismo en el corazón de esta unidad compleja –concluye– evidencia el imposible sueño del paradigma de la simplicidad, y busca construir un marco de referencia que supere el reduccionismo y el holismo, y que sea capaz de enlazar y generar una retroalimentación entre el pensamiento analítico y reduccionista y el pensamiento emocional y holista.

Bajo esta complejidad tampoco se niega la simplicidad –hacerlo sería contradictorio a su propio enfoque– sino que se considera una condición particular. Para Max-Neef (2005), a la enorme complejidad del *objeto transdisciplinario* responde la simplicidad del *sujeto transdisciplinario*. Es decir, la misma aterradora complejidad observable en un nivel de realidad puede significar una simplicidad armoniosa en otro nivel de realidad. A eso le llama *simplejidad*, la cual es simple y compleja a la vez. Para Raimon Panikkar (1993) intentar armonizar la complejidad es justamente encaminarse hacia la sencillez –entendida ésta de forma compleja–.

Para poder responder si estas cuestiones son interpretaciones *certeras* sobre la realidad, debemos construir un pensamiento capaz de establecer retroalimentaciones –*feedback loops*– entre observador y observado, sistema y ecosistema, etc., de manera que ambas

entidades puedan permanecer como complementarios y antagónicos en el análisis (Morin, 1977).

Esta recursividad, continúa el autor francés, es el proceso en un circuito en el que el producto o efecto último, se convierte en el elemento primero y causa del primero. Esto es la base de la teoría del caos, en la que matemáticamente se expresa cuando ante una ecuación cualquiera, el resultado de la misma se incorpora de nueva cuenta como insumo –o input– de la misma.

Es decir, que el número resultante de una operación matemática, se utiliza, en una segunda iteración, como el *insumo* de la variable de la ecuación⁵⁷. Al realizar muchísimas iteraciones, evidentemente cada resultado se irá alejando abruptamente del anterior. Capra (1996) explica cómo la teoría del caos, al incorporar el principio recursivo en las ecuaciones científicas, descubre que mínimos cambios en las condiciones iniciales de los sistemas conducen, con el tiempo, a consecuencias que son imprevisibles e incalculables.

A través de este principio se ha podido comprender de mejor manera la naturaleza fractal de la Naturaleza –en la que a cada escala se va repitiendo el mismo patrón una y otra vez–. Una representación matemática –y visual– de ello es el famoso *Mandelbrot set*, en el que bajo principios matemáticos recursivos en base a números complejos, se hace una representación gráfica de ello⁵⁸. Ésta, a todas las escalas, y entre una increíble diversidad de formas, aparece una y otra vez.

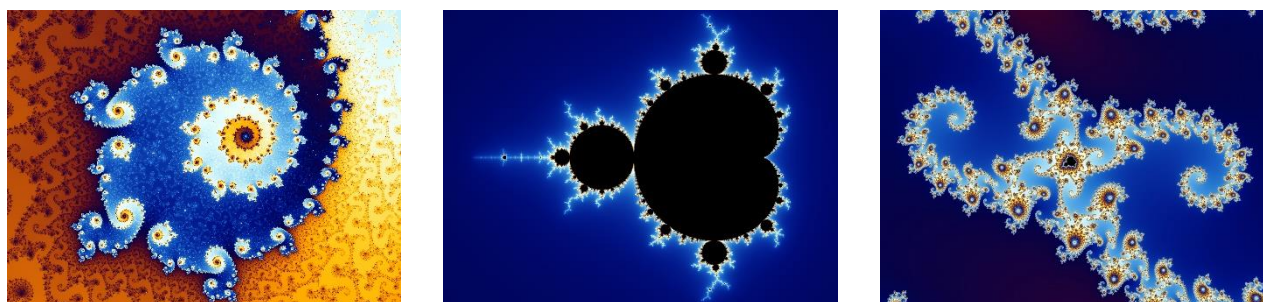


Figura 1: Imágenes a diferentes “escalas” del set de Mandelbrot (tomadas de internet)

⁵⁷ En un ejemplo sencillo ($2x+3=y$), la primera iteración (con $x=1$) tendría como resultado $y=5$. Para la segunda iteración y pasa a ser x , –bajo este principio recursivo–, por lo que tendríamos $2(5)+3=y$, 13. Si así continuamos, para la quinta iteración el resultado sería 125, y para la décima 4,093. Y así se puede continuar, con un evidente incremento exponencial.

⁵⁸ Al utilizar números complejos, por ejemplo $4 + 2i$, o formalmente $4 + 2\sqrt{-1}$, éstos se pueden expresar como un punto en un plano cartesiano de dos dimensiones. La parte racional del número –en este caso 4– se corresponde a un punto en el eje horizontal y la parte irracional $2i$, se ubica en otro punto en el eje vertical. Visto en el plano, este número equivaldría al punto con coordenadas (4,2). Si a este número le aplicamos la ecuación del ejemplo anterior, esto se vería como $2(4+2i)+3=y$. El resultado de esta iteración sería $11+4i$, y se ubicaría en la coordenada (11,4). Y así, hasta donde se quiera llegar, hacia arriba y hacia abajo. A partir de este ejercicio se obtiene una imagen.

Estas aportaciones de la teoría del caos, aparte de proveer estética matemática, aportan para la mejor comprensión de los fenómenos complejos que vemos en el mundo. Para Funtowicz y Ravetz (2000), trae a la incertidumbre más cerca del corazón de la ciencia, pues evidencia que aún los sistemas que se consideran bastante deterministas en su causalidad, resultan impredecibles en el largo plazo.

Por otro lado, como explica Capra (1996) esta retroalimentación recursiva, cuando se presenta, se traduce en la auto-organización de los sistemas, idea que se plasma en el concepto de autopoiesis. Estas consideraciones son invitaciones para superar la moderna idea de causa-efecto. En las relaciones entre los sistemas complejos que plantean estos marcos, se podría decir que la causa y el efecto se afectan simultáneamente. Es decir que A afecta B al mismo tiempo en que A es afectado por B, o bien en la misma medida en que B afecta a A.

Valga repetir que desde estas posturas no se asume ahora que *todo* sea así, que todas las relaciones sean recursivas. Al no tener un axioma que le mande buscar la nueva verdad o el nuevo conocimiento completo, estas narrativas de la transición no es lo que buscan, sino la forma en las que ambas posturas conviven. Hay relaciones de causa-efecto, claro, al menos en nuestra experiencia y nivel de realidad, pero también aquí hay relaciones recursivas. Incluso no se trata de que cada relación es de *uno* u *otro* tipo –recursiva o determinista– sino la posibilidad de que ambas coexistan de maneras que aún es difícil imaginar o describir, ya que estas herramientas teóricas y marcos epistémicos siguen en construcción.

Tal es el caso de la propuesta de autopoiesis de Maturana y Varela (1979), este concepto explica los sistemas capaces de reproducirse y mantenerse por sí mismos, es decir de auto-organizarse y auto-generarse. El término viene de dos palabras griegas *auto* –a sí mismo– y *poiesis* –producción o creación–, significando «producción de sí mismo». Los sistemas autopoieticos, explican, son aquellos que participan recursivamente en la generación y creación de componentes que los producen como sistemas. Constituyen redes de procesos que les permiten auto-crearse y auto-organizarse. Esto es lo que hace la diferencia entre los sistemas vivos con otro tipo de sistemas moleculares (Maturana, 1996). Con esta propuesta sobre la concepción de los seres vivos concuerdan Capra (1996) y Escobar (2016b). Estos seres, en tanto auto-producidos y auto-organizados –a partir de la interacción recursiva de sus componentes– son autónomos. Un sistema autopoietico existente en la dimensión física debe entenderse como un sistema vivo, concluyen estos autores.

Entendidos los sistemas vivos así, como autogeneradores, podemos comprender mejor los procesos y la naturaleza de una célula, como explica Capra (1996, 2014b), la cual crea su estructura por ella misma, y no requiere de participación externa para su organización. Esta capacidad de auto-organización de los sistemas toma forma a través de la aparición espontánea de nuevas estructuras y modos de comportamiento lejos de los estados de equilibrio –estos estados son donde se presenta la vida, cualquier sistema, sea un animal o planta, en completo equilibrio, está muerto–. Lo característico de estos comportamientos es que se dan a través de bucles de retroalimentación –o relaciones

recursivas—internos. Esta visión de los sistemas vivos como redes proporciona una nueva perspectiva de la cuestión —concluye— ya que permite comprender la trama de la vida como la interacción de redes, actuando en forma de red, con otras redes.

Estas nociones invitan a repensar seriamente las nociones y comprensiones sobre la vida, cuyas manifestaciones parecen ser mucho más complejas de lo que habíamos imaginado (Capra, 1996). ¿Qué está vivo? ¿En qué sistemas encontramos vida? Hacer estas preguntas bajo estos nuevos marcos de inteligibilidad permite abrir nuevas posibilidades de interpretación de la vida, y por tanto a *descubrir* otras realidades o sistemas que están ahí pero que no estamos viendo. Sobre esta búsqueda de vida James Lovelock —quien propusiera la teoría de Gaia— cuando trabajaba en la Nasa, se preguntaba “¿cómo podemos estar seguros de que el tipo de vida de Marte, en caso de existir, se nos revelará con *tests* basados en el tipo de vida de la Tierra?” (citado en Capra, 1996; 118).

Dentro de este marco de referencia, si queremos saber si un sistema está vivo —una célula, un cristal, un virus, la Tierra, un bosque, etc.— tendríamos que indagar sobre si su condición organizativa es autopoiesis. Así podríamos abordar la pregunta sobre Gaia como organismo vivo y consciente. La Tierra como tal, es capaz de autorregular los procesos creando orden y desorden que mantienen a sus sistemas constituyentes lejos de los estados de equilibrio, permitiendo con ello la vida. Pero a su vez es capaz de crear equilibrio y organización general a otra escala, que permite condiciones estables para la existencia de las formas de vida en la Tierra. Es una forma auto-reguladora de Gaia que permite este equilibrio/desequilibrio complementario.

Como sistema autopoiesis, del que nosotros humanos formamos parte, Gaia tendrá la capacidad de acondicionar, en base a esta auto-organización, las condiciones geológicas que permitan la permanencia de la vida en la Tierra. Pero esto no sólo aplica para nuestro sistema planetario.

Como explica Niculescu (1996), los cosmólogos contemporáneos parecen encontrar que el universo posee capacidad para auto-crearse y auto-organizarse sin *causa* aparente. Esto queda así si abordamos la cuestión desde un solo nivel de realidad, pero se podría explicar si lo abrimos a distintos niveles. Los flujos de información se podrían transmitir de manera coherente entre niveles de realidad de nuestro universo físico, concluye. Abrirnos a estas nuevas posibilidades de entender el mundo y de existencia de las cosas —de la vida en este caso— permite imaginar más allá, como se pregunta Capra (1996; 228),

“reflexionando sobre el planeta como un ser vivo, uno se ve naturalmente abocado a plantear cuestiones sobre sistemas a escalas aún mayores. ¿Es el sistema solar una red autopoiesis? ¿Y la galaxia? ¿Y qué decir del universo como un todo? ¿Está vivo el universo?”

De igual forma se pueden investigar lecturas alternativas sobre la evolución, tema que mencionamos el capítulo anterior, y que podría ser complementado una vez expuestos estos marcos de referencia. Santos (2009), retoma las investigaciones sobre las estructuras disipativas de Ilya Prigogine, para explicar la emergencia de la creatividad y a espontaneidad de la vida. Para los sistemas abiertos —sistemas, como los vivos, que

funcionan en los márgenes de la estabilidad— la evolución se explica por variaciones imprevisibles de energía, los cuales desencadenan reacciones que presionan al sistema hasta superar su límite máximo de inestabilidad, conduciéndolo así a un nuevo estado, un nuevo sistema.

En estos sistemas autopoiesicos, explica Macy (2012), los cambios repentinos responden a su capacidad de auto-organización. Así, detalla cómo a todos niveles —de los átomos y las moléculas, a las células y órganos, a los organismos y seres— la complejidad surge repentinamente trayendo a la realidad nuevas capacidades y formas de organización de los sistemas. Entendiendo esto, es evidente que el todo actúa a través de sus partes, y viceversa, de formas en las que nunca se hubiera imaginado a través del sólo análisis de las partes, concluye.

Estos avances de la biología y la física, como explica Santos (2009) proponen otro marco para comprender lo orgánico y lo no orgánico, entre los seres vivos y la materia inerte, incluso entre lo humano y lo no humano. Prácticamente todas las nuevas e innovadoras teorías holísticas *requieren*, para explicar los nuevos fenómenos observados, de introducir conceptos de historicidad y de proceso, de libertad y autodeterminación, conceptos incluso de conciencia, cuestiones que hasta ahora habían sido características exclusivas de los humanos.

Consideramos que este mismo marco de referencia complejo, sería muy útil para los análisis con los cuales intentamos comprender la realidad, la Naturaleza y sus ecosistemas, la evolución, las relaciones sociales e interculturales, los modos de producción y de hacer economía también. Desde estos enfoques, seguramente las conclusiones de los análisis serán muy distintas.

Este análisis de los sistemas, dentro del marco de la complejidad, es evidente que abre una inmensa ventana de posibilidades de realidad y de existencia. Una de sus características es la capacidad de auto-organizarse, como vimos. Otra de ellas es que la inteligibilidad —que no *definición*— de los sistemas debe encontrarse en sus relaciones. No como *interacciones* con otros sistemas, sino como condición constitutiva del propio sistema. Esto se complementa con la mirada del sistema a partir de sí mismo —es decir el enfoque convencional, que ve las cosas como cosas—.

Desde esta perspectiva, el análisis deja de ser sobre *cosas*, *entidades* o *unidades*, sino entre *relaciones*, o bien, *entidades-relaciones* cuya constitución sólo se puede explicar incorporando ambas facetas del sistema. Es decir, los sistemas se definen a través de sus relaciones, las cuales se dan hacia dentro —a través de la interacción de sus elementos— y hacia fuera —como sistema abierto y en relación con el medio ambiente que le rodea—. Esto aplica para un microbio, una célula, una persona o una sociedad o la especie humana. Así propone Morin (1999a) que podríamos abordar el análisis de la *triada* persona-sociedad-especie, en el que no se podría absolutizar ni separar ninguno de ellos en esferas independientes. Cada una de éstas —concluye— es y vive para las otras dos, es a la vez medio y fin.

A su vez hay que considerar lo que detalla Duval (2005), la propia *existencia* de los sistemas son propuestas de *organización* de la realidad que construye el observador para hacerla inteligible. A diferentes modelos de acomodo de la misma, diferentes sistemas son creados, y diferente será su *actuación* en el mundo desde la mirada del investigador. Por esto, para Maturana (1996; 165), “todo es una ilusión fuera de su dominio de existencia”.

Un sistema, para existir requiere de un observador que lo aísle y defina, por tanto, concluye Morin (1977), no puede más que responder a los intereses —explícitos e inconscientes— del observador y de su contexto cultural y social. Con esto no podemos asegurar que cualquier cosa, que nosotros ubicamos como sistema —sea un árbol, un ecosistema, un planeta, una cultura o un proceso productivo— *exista* como tal fuera del nivel de realidad bajo el que lo ubicamos y definimos.

Podríamos pensar, como sugerimos anteriormente, que el mundo son sólo millones de millones de partículas y energías coexistiendo e interactuando a todos los niveles. Es difícil imaginar la diversidad de formas o sistemas que la realidad podría tomar bajo distintas formas de mirar y de acomodar los sistemas de esa realidad. Las barreras epistemológicas que imponemos sobre la realidad, no podemos estar seguros que tengan condiciones ontológicas, por así decirlo.

Este paso resulta muy difícil de dar debido a que nuestra experiencia de vivir parece confirmarnos todo el tiempo que estos sistemas y categorías de realidad *existen* como tal. Así vemos animales, ecosistemas, estrellas, bosques, sociedades o culturas. Podríamos decir, bajo este enfoque complejo, que estos sistemas son sólo condiciones particulares de las posibilidades de existencia de ese fragmento de lo real —el cual podría manifestarse de infinidad de otras formas, en caso de ser visto o interpretado bajo marcos de referencia distintos—.

Así lo proponía Morin (1977) hace cuatro décadas ya, explicaba cómo el sistema cambia —a veces de manera radical— según se cambie el punto de vista. De aquí surge la importancia de que el observador disponga de una metodología diversa, incluyente, de ida y vuelta, que le permita concebir puntos de vista alternativos y moverse entre ellos. A éstos llama meta-puntos de vista, los cuales son posibles sólo a través de la integración del observador con lo observado. Es decir, el observador forma parte de la definición del sistema observado, y el sistema observado forma parte del intelecto y de la cultura del observador. Traer a la luz esta situación invita a crear nuevas unidades epistémicas complejas que puedan englobar las dos partes. A éstos llama meta-sistemas.

Así, con estos meta-puntos de vista recursivos sobre la realidad y los sistemas a través de los cuales la hacemos inteligible se podrían construir meta-sistemas de referencia que incluya a las partes y a la relación como parte de un solo sistema complejo. A esto podríamos seguir agregando más capas de complejidad, imaginadas sobre otros niveles de realidad posibles. Pero el ejercicio pronto se torna inasequible e incomprensible. En cualquier caso, carece de sentido perseguir la construcción de un meta-sistema de

referencia global o universal –que pudiera abarcar todos los meta-sistemas definidos– ya que, como explica Morin (1990; 108), aun así

“nunca podremos llegar al meta-sistema, es decir, al sistema superior, que sería meta-humano y meta-social [...] Incluso si pudiéramos lograrlo, no sería un sistema absoluto, porque tanto la lógica de Tarski como el teorema de Gödel nos dicen que ningún sistema es capaz de auto-explicarse totalmente a sí mismo ni de auto-probarse totalmente”.

En cualquier caso, consideramos que los primeros niveles o capas de complejidad que podamos imaginar –para analizar algunos meta-sistemas de la relación sociedad-Naturaleza– implican suficiente reto para el conocimiento que tenemos ahora. El análisis, la investigación y el estudio de estas narrativas de la transición, en la apertura a estos enfoques y marcos conceptuales, podrán ir respondiendo estas cuestiones para las que –se sigue haciendo patente– todavía tenemos respuestas débiles.

Para afrontar los problemas globales –de nuevo Morin (1990)– parece de vital importancia adquirir meta-puntos de vista que nos permitan visualizarlos desde un enfoque complejo de transescalas y transdisciplinar. No podemos estar seguros de que este camino conlleve necesariamente a un avance epistemológico, pero lo que sí sabemos es que siguiendo el pensamiento reduccionista y fragmentador, sólo podemos aspirar a resolver problemas simples.

Este pensamiento complejo –concluye– no es ya una herramienta para resolver las situaciones globales que atravesamos, pero constituye una ayuda en la estrategia, y en la construcción de herramientas, que nos permitan resolverlos. Éste es uno de los retos de las narrativas de la transición, crear marcos teóricos y herramientas epistémicas, y buscar cómo crear o mantener condiciones sociopolíticas, que puedan aportar para permitir justamente esa transición.

Transdisciplinaridad

Sobre estos mismos cuestionamientos sobre la transición, valdrá la pena exponer también la transdisciplinaridad. Ésta surge de manera paralela –y en relación recursiva podríamos decir– a la complejidad que acabamos de ver. Los elementos aportados son complementarios y no podríamos hablar de éstas como *disciplinas* o como áreas independientes. La transdisciplina o transdisciplinaridad que abordaremos se basan en las propuestas de Basarab Nicolescu (1996, 2010) y de Manfred Max-Neef (2005b, 2007).

Ésta surge con las exposiciones de Jean Piaget a principio de los años 70 como una propuesta a superar las disciplinas –como expusimos en el capítulo anterior– como modelo de gestión del conocimiento científico y occidental. Como explica Nicolescu, se trata de ir más allá de las disciplinas, no sólo a través y entre ellas, sino más allá del conocimiento disciplinario. Para Morin (1999b) las disciplinas, como los paradigmas, tienen una historia –que data del siglo XIX–, nacen, se institucionalizan, evolucionan y luego decaen y mueren.

A diferencia de la interdisciplinaridad –en la que concierne el mutuo enriquecimiento de las disciplinas– la transdisciplinaridad intenta ir más allá, y abrirse a aquello que atraviesa toda disciplina y que va más allá de éstas (Panikkar, 2002). Como tal no tiene un *objeto de estudio*, al no asumir la separación de sujeto y objeto, no puede *objetivizar* algo externo –la realidad que observa– para observarlo y estudiarlo (Nicolescu, 1996).

Esta propuesta, que surge como respuesta –desde dentro– a la tradición científica occidental, le invita a superar muchos de sus axiomas que le dan noción de la realidad que intenta conocer –como la fragmentación, el universalismo, el orden, el materialismo y aquello que vimos anteriormente–. En este sentido la transdisciplina no pretende ser una *súper-disciplina* o el nuevo *meta-punto de vista* adecuado para conocer la realidad. Nicolescu (2010) explica que es trans-cultural y trans-religiosa, no en el sentido de la emergencia de una *nueva cultura* o una *nueva religión* planetaria, sino en relación a partir de una actitud trans-cultural y trans-religiosa, en una apertura a una realidad pluralista.

Esta apertura, continúa Nicolescu (1996), se plasma como la existencia de una tercera entidad –que complementa a la existencia de lo uno y lo no-uno–. La transdisciplinaridad busca ser la transgresión de la dualidad, de los pares binarios, como los de subjetividad/objetividad, simplicidad/complejidad, reduccionismo/holismo, materia/consciencia, etc. Para lograr esta superación de la dualidad incorpora la noción de una realidad multidimensional –es decir, estructurada en múltiples niveles de realidad–. Así se podría resumir lo que para el autor son los tres pilares de la transdisciplinaridad: la complejidad, la noción de niveles de realidad y la lógica del tercio incluido. La propuesta de la complejidad la acabamos de revisar. Veamos pues las otras dos, que hemos mencionado antes, pero que no han sido abordadas como tal.

Un nivel de realidad (Nicolescu 1996, 2010) puede ser entendido como un conjunto de sistemas con leyes generales congruentes y consistentes a cierto nivel o escala. Por ejemplo, las partículas subatómicas se rigen por unas leyes que son distintas –e incompatibles– a las del mundo macrofísico que experimentamos nosotros. Esta lectura se puede hacer modificando los niveles de percepción de los sistemas –haciendo un ejercicio de escalas temporales o físicas, por ejemplo–. De esta forma, a través de meta-puntos de vista podemos descubrir que existen diferentes niveles de realidad.

Esto niveles observan cuando, al moverse entre las escalas o niveles de percepción, se descubre una discontinuidad o ruptura en la estructura de los niveles de realidad –es decir en sus leyes o conceptos fundamentales–, como de hecho sucede con la física cuántica y la física a gran escala –que trata la relatividad–. Max-Neef (2005b) señala que aún no se ha logrado una formulación matemática consistente que explique el pasaje de un nivel de realidad a otro –las distintas teorías de cuerdas o la teoría-M en la física han hecho el intento–. Sin embargo, hay indicios de que este tránsito no es continuo.

Es por ello que, en esta propuesta, la estructura de los niveles de realidad es discontinua –es decir que el cambio entre éstos no es gradual–. Esta misma discontinuidad se observa también en el mundo cuántico, como explica Max-Neef (2005).

En general esto se suele olvidar, e implícitamente se integra una idea de continuidad que opera una reducción de los niveles de realidad a uno único (Nicolescu, 1996).

Es de notar que este axioma de discontinuidad es lo que le da soporte a la concepción de niveles de realidad y de percepción que se proponen. Sin este supuesto no se podría defender la noción de niveles y tendría que ser comprendido en un complejo *continuum* sumamente difícil de imaginar o asir. Consideramos que no hay elementos aun para responder esto. Se trata de niveles de realidad discontinuos o una imbricada red de realidad que supera nuestra capacidad de imaginación, creemos que la pregunta quedará abierta por un buen tiempo.

Esta discontinuidad propuesta por la transdisciplinaridad *abre* zonas entre los distintos niveles de realidad. Para Nicolescu (1996), estos huecos estarían en una zona no-resistente a nuestra experiencia –debido a limitaciones de nuestro cuerpo y nuestra percepción de la realidad–. A diferencia, Max-Neef (2005; 13), considera que podríamos acceder a estas zonas con otras formas y prácticas:

“Los diferentes niveles de realidad son accesibles al conocimiento humano con la ayuda de diferentes niveles de percepción, que están en correspondencia bi-unívoca con los niveles de realidad. Tales niveles de percepción podrán estar en estado activo, como son aquellos de los que estamos conscientes como resultado de nuestra estructura física y de nuestros órganos sensoriales, o en estado de potencialidad, a la espera de que seamos capaces de activarlos a través de prácticas como las que enseñan el budismo, el taoísmo (la experiencia satori), y ciertos rituales chamánicos, o bien a través de modos que aún desconocemos.”

Estas distintas prácticas –complementarias al saber científico y a las demás formas de conocimiento– podrían ser elementos en la construcción de distintos niveles de percepción o meta-puntos de vista. De igual manera consideramos que la propuesta de estos niveles de realidad dialoga con los meta-sistemas de realidad de la complejidad. Finalmente son marcos complementarios que van buscando dar una estructura congruente a una nueva mirada del mundo y la realidad.

Dicho de manera más coloquial, podríamos decir que distintas formas de observar e interpretar el mundo nos podrían mostrar distintas formas del mundo en sí, de la realidad, y de nuestra experiencia de la misma. Así hemos venido defendiendo. Esto podría tomar forma en un ejercicio de ida y vuelta sobre las escalas, y de dislocar las preguntas y cuestionamientos, buscando cambiar los referentes –temporales, físicos, de sistemas, etc.– en que los hacemos. Esto llevará a la interpretación, o *descubrimiento*, de otras realidades –tanto posibles, como existentes–.

Estos ejercicios deben ser realizados con *precaución* ya que pueden derivar hacia un nuevo cientificismo o hacia un relativismo radical. Así lo explica Nicolescu (1996), en este punto se presentan dos posibles confusiones. Una que reconoce varios niveles de realidad, pero reduce los niveles de percepción a uno único. Esto lleva a un *cientificismo fundado* –como el actual– y sigue anclado a la creencia universal de un tipo de conocimiento. La confusión inversa –reconocer varios niveles de percepción, pero

reducir los niveles de realidad a uno único— lleva a una postura relativista posmoderna que reduce el sentido ontológico de la realidad a meras interpretaciones epistemológicas de la misma. Los niveles de percepción y de realidad deben ser manejados de forma plural y paralela, ya que ninguno puede constituir un punto de vista privilegiado.

Esto nos llevaría a recordar la reflexión que hicimos sobre la realidad ontológica de un árbol, existente como sistema definido por nosotros como observadores. Desde esta perspectiva, éste podría ser, o es, al mismo tiempo: árbol, bosque, *ecosistema* de microorganismos, trillones de partículas dispersas en el espacio cuántico, Tierra y sistema solar. Todo depende del nivel de percepción que elijamos para observarlo.

Estas *potencialidades* de ser del árbol —como sistema— pueden ser vistas como posibles niveles de organización o de interpretación. A ello Max-Neef (2005b; 15), apunta “¿hasta qué grado los niveles que se proponen son simplemente niveles de organización en vez de niveles de realidad? Quizás una mezcla de ambos. La cuestión queda abierta”. Desde el enfoque que venimos exponiendo, la respuesta tendría que poderse imaginar en términos complementarios, ya que es muy probable que los niveles de realidad —en términos ontológicos— se correspondan a los niveles de organización con los que se observan. Todavía hay bastante camino por andar para comprender cabalmente esta situación.

Con esto dicho podemos exponer el término del tercio incluido, como lo explica Nicolescu (1996). Éste se podría explicar como el vértice superior de un triángulo, del cual los dos vértices inferiores estarían en un nivel de realidad, mientras que el tercero en otro. Si nos ubicamos en el nivel de percepción de nuestra escala humana vemos *cosas* separadas, elementos, sistemas, etc. y los clasificamos de la forma A y no-A. Una onda y una partícula, la sociedad y la Naturaleza, lo material y lo inmaterial, la mente y el cuerpo, lo económico y lo religioso, etcétera.

La unificación de estos términos se resuelve con la incorporación de un tercio incluido. Los elementos separados, A y no-A, que observamos dentro de un nivel de realidad, podrían ser parte de lo mismo al incorporar el tercio que une a las dos. Éste tercio —dentro del nivel de realidad de A y no-A— toma forma como la relación entre ambos. En el ejemplo del triángulo, visto en un nivel de realidad se vería como una línea, o como dos puntos separados, pero visto de esta forma aparece un tercer elemento que le da forma de triángulo.

Dicha forma podría aparecer como *simple* u *organizada* —*simplejidad*, bajo este enfoque complejo— como el caso de un triángulo, o bien de manera *compleja* o *desorganizada* o de formas que todavía son inaprehensibles para nuestros métodos y lenguajes. La cuestión sólo puede ser indagada a partir de realizar el ejercicio de construcción de estos meta-sistemas.

Si uno se mantiene en un nivel de realidad, estas manifestaciones aparentan estar como en una lucha de términos contradictorios. Con un tercio incluido esta aparente contradicción desaparece y da pie a la construcción de meta-sistemas o meta-niveles de organización de la realidad. Con ello hay casos, como el aparente antagonismo entre onda

y partícula, que toma otra forma de organización –*quantum*– y que resuelve la contradicción, como se ha visto en la física.

De igual forma se podría comprender la espiritualidad como tercio incluido entre el cuerpo y la mente, dando pie a una concepción del ser humano más integral, como vimos en la sección anterior. Así podríamos pensar otros meta-sistemas para imaginar alternativas a la situación global que atravesamos. En lugar de estudiar la *pobreza* podríamos analizar el sistema riqueza-pobreza, o en vez de estudiar el comportamiento de la Naturaleza y el medio ambiente, se podría imaginar un sistema sociedad-Naturaleza, etc. Esta forma de conocer y mirar la realidad está tan poco explorada que por ahora ofrece una infinidad de *armado* de meta-sistemas, de marcos referenciales y de análisis posibles.

Asimismo, explica Nicolescu (2010), esta lógica del tercio incluido es la que resuelve la cuestión del Sujeto y el Objeto. Anterior a la modernidad, expone, el Sujeto estaba inmerso en el Objeto –lo cual se podría visualizar como un círculo –el observador– dentro de otro –el mundo observado–. En la modernidad esto cambia y se separan por completo ambas entidades –en círculos aislados–. En la transdisciplinariedad el Sujeto y el Objeto estarían en círculos separados, pero unidos por un tercio incluido que los cohesiona –un punto en otro nivel de realidad que los incluye a ambos–. Con esto se rescatan ambas proposiciones como complementarias.

Esto tendría que ser asumido –como defiende Max-Neef (20015b)– no como una metáfora sino como condición ontológica de la realidad. El término T incluyente, situado en un nivel de realidad distinto ejerce influencia e interactúa con los términos A y no-A, ya que no es algo ajeno, sino parte constituyente del sistema. Esta condición del tercio incluido está en el corazón de la física cuántica –como explica Nicolescu (2010)– y es lo que nos permite hacer comprensible los estados de indeterminación de las partículas subatómicas.

Cerrando esta cuestión, se debe señalar que la lógica del tercio incluido no excluye a la del tercio excluido, sólo restringe su campo de validez a casos particulares en los que se presenta y donde es prudente. Así Nicolescu (1996) ejemplifica el caso de una autopista –donde nadie pensaría incorporar un tercero con relación al sentido permitido o prohibido de la circulación–. A diferencia, en el análisis de las problemáticas sociales, políticas o económicas –donde generalmente aplica la lógica de exclusión: lo bueno o lo malo, izquierdas o derechas, ricos o pobres, hombres o mujeres, etc.– este enfoque es sumamente pertinente.

Este marco epistemológico de la complejidad y la transdisciplinariedad es una propuesta que permite una base teórica –y científica dirían sus defensores– de la espiritualidad y el pluriverso que abordamos antes. De igual manera son compatibles con las alternativas que vienen desde el Sur, con sus saberes y sus prácticas.

Dentro de este marco surgen algunas propuestas como la de Max-Neef (2005b), de pensar un posgrado en *Agua*. Esto permitiría aglutinar disciplinas y saberes y ponerlos en diálogo sobre una temática como fenómeno integral, del cual podrían surgir nuevos

niveles de percepción y de análisis, por tanto. De igual forma se podría pensar en otros estudios transversales, como en *sustentabilidad* o en *género*.

Sin embargo, consideramos que este ejercicio se apega más a uno interdisciplinar, que busca las aportaciones de éstas para comprender mejor los fenómenos. Creemos que para poder llevar a buen puerto esta empresa habría que considerar que los estudios no son *sobre* o *en*, sino *con*. Usando este ejemplo, habría que ir más allá y reconocer que este diálogo epistémico es necesario, pero no suficiente. Para comprender la cuestión del agua, hay que implicarse en ella, bañarse en el agua, experimentar el agua, reconocer el espíritu o *ch'ulel* del río o del mar, fundirse con el agua a través de medicinas y plantas sagradas, etc. Esto nos permitiría entonces sí un enfoque transdisciplinar de la temática del agua. Son estos niveles de percepción distintos los que son necesarios para poder reconocer distintos niveles de realidad en los que las cosas están conectadas, y con ello tener una mejor aproximación a la naturaleza de la realidad.

De manera análoga tendríamos que analizar, por poner otro ejemplo, el caso de la pobreza. En primer lugar, partiendo de un sistema pobreza-riqueza. La inclusión del observador aquí tendría que implicar –como en el caso del agua– implicarse en la condición. Vivir la pobreza en carne propia, experimentar la rabia y la frustración de esa condición. De sentir la denigración de verse obligado a recurrir a una limosna, o de no poder alimentar a los hijos propios. Vivir la impotencia de la injusticia económica –que responde a factores de control y poder– y no poder hacer nada al respecto. Para alguien de fuera de estos contextos sería sumamente difícil atravesar una situación como tal, claro, pero seguramente acabaría descubriendo otras cuestiones, como la simplicidad, la alegría, la sacralidad y otro tipo de bien-estar de muchísimas de estas personas –no todas por supuesto– que viven en esta condición de *pobreza*.

Esta diversidad de *lenguas epistémicas* para dialogar con el mundo está presente en la enorme variedad de conocimientos, saberes y formas de interpretar la realidad. Con la destrucción de esta diversidad epistemológica, que estamos presenciando, estamos perdiendo no sólo la posibilidad de reconocer diferentes realidades posibles, sino, por tanto, perdiendo en sí la existencia de mundos posibles. La pérdida de la diversidad epistémica del mundo es una catástrofe humana, pues es una pérdida de la diversidad ontológica de la realidad.

Con estos señalamientos no pretendemos, en lo absoluto, dar propuestas que puedan ser completas o definidas. Más bien se intenta ejemplificar que al abrir los marcos epistemológicos y analíticos que utilicemos para comprender la realidad, nuevas ideas, propuestas, preguntas, incertidumbres e incógnitas surgirán. Son éstas las que creemos pueden ir motivando el camino hacia la construcción de nuevas realidades potenciales y existentes.

Ciencia posnormal

Es ahora que podemos retomar la propuesta de ciencia posnormal de Funtowicz y Ravetz (2000) que se abordó en el capítulo anterior, como caso límite de la ciencia. Esta propuesta, como parte de las narrativas de transición, se podría decir que es menos epistemológica y más política. En este sentido puede entrar en un claro diálogo con las ciencias de la complejidad que acabamos de ver.

Como dijimos, consideramos que la ciencia y la tradición epistémica científica-occidental-moderna, es parte también de las alternativas pertinentes y necesarias para estos tiempos. Siempre y cuando esté dispuesta a entrar en diálogo con las demás formas de conocimiento, y no como opción única, lo cual no es tan común todavía en esta tradición epistémica.

La ciencia posnormal parte de aquí, asumiendo que no será posible resolver los actuales problemas globales y urgentes, sólo mediante la ciencia. Se abre a la complejidad y a la incertidumbre de las acciones científicas. Por eso defiende un principio de precaución cuando existen riesgos importantes derivados de las altas incertidumbres y de la falta de previsión científica sobre el hacer científico.

Al reconocerse como conocimiento incompleto –como lo son todos los saberes –la ciencia posnormal se abre a diálogo con otras formas de conocimiento –a través de la construcción de una teoría de traducción– y dejándose penetrar por ellas. Busca también rehabilitar el sentido común modo de saber, el cual hace coincidir causa e intención sin pasar por disciplinas o métodos (Santos, 2009).

Con este contexto es que se propone la participación de la ciencia en una sociedad libre, como explica Feyerabend (1985). En ésta, su papel sería informativo, pero no de tomadora de decisiones, y mucho menos cuando las acciones implican a las personas locales –sean rurales o urbanas– que desarrollan su vida en esos territorios. Estas decisiones, en una sociedad libre, serían dialogadas y tomadas bajo una democracia radical –es decir, con la participación activa de todas las personas– y no a través de la decisión de representantes profesionales.

Retomando el ejemplo que usa el autor, es habitual que en el caso de que un paciente deba ser sometido a una intervención delicada, que ponga en riesgo su vida, se deje al paciente o a los familiares decidir sobre la operación. Esto no es porque tengan los conocimientos especializados para determinar si es lo mejor o no, sino porque están directamente interesados en el problema. Es por esto que a ellos se les debe dejar la responsabilidad de decidir.

De forma análoga, en una sociedad libre, la ciencia debería de proveer a las personas los métodos y toda la información disponible, pero dejar en ellas las decisiones que tengan posibilidad de afectar sus territorios y sus lugares, como en el caso de las minas, presas, carreteras y demás megaproyectos. Desde este enfoque creemos que la ciencia podría participar también el grupo de alternativas que necesitamos para hacer frente a la crisis.

Así, cuando se presentan casos –que son la gran mayoría, sino es que todos– en que las intervenciones del sistema científico-industrial afectan a las personas locales, son éstas –por verse afectado su interés– quienes deben tener la decisión última. Aunque muchos científicos argumentan que el público general no entiende lo suficiente de ciencia, de la problemática o la situación, defendiendo el privilegio de su profesión.

A esta cuestión se podría responder en términos políticos –refiriendo a los constantes engaños, desinformaciones, o simplemente a que no importa si se entiende o no, la decisión debe ser de los interesados– o en términos epistemológicos como hace Feyerabend (1984) al argüir que la ciencia tampoco conoce lo suficiente de la problemática o la situación, de los riesgos y las incertidumbres. Por ello en una sociedad libre, las personas comunes vigilarán la intervención científica y tomarán decisiones sobre su actuar bajo modelos de participación radical.

Bajo esta propuesta, continúa, los intelectuales y científicos carecerán de derechos especiales para tomar decisiones, su punto de vista será de interés, pero no primordial, para la resolución de los problemas locales. Su participación es la de una voz más en las discusiones que tienen las personas a las que realmente afectan las situaciones. Para Ravetz (2004), lo que se debe procurar es la más amplia y posible participación de los ciudadanos en las decisiones y acciones que toma la ciencia.

Ivan Illich (1978) amplía este argumento y lo aplica no sólo para la ciencia, sino a la profesionalización industrial. La sociedad, entre más legítima y reconoce a los profesionales –como quienes tienen privilegio para recomendar, guiar, hacer o prescribir–, más rebaja sus propias libertades, como capacidad de hacer y resolver sus necesidades por cuenta propia. Estas personas comunes, con sentido común –como dijimos– son quienes están librándose de esta dependencia industrial y, por tanto, como dice Esteva (2014c) deberíamos aprender a escuchar y aprender de estas personas ordinarias de las comunidades, que están llenas de saberes. Una vez logrando escuchar podríamos entonces sí plantear un diálogo horizontal, concluye.

Pensamiento crítico latinoamericano y la ecología política

Para cerrar esta exposición sobre las narrativas de la transición retomaremos dos ejemplos, basados en el marco de la ecología espiritual que expusimos anteriormente, y que son de relevancia también. La ecología política y lo que podríamos llamar como pensamiento crítico latinoamericano.

La primera, surgida también en los setenta, explica Escobar (2008,) es un campo interdisciplinario que convoca diferentes disciplinas como la geografía, antropología, ecología, economía ecológica, historia ambiental, ecología histórica, estudios del desarrollo, filosofía de la ciencia, entre otras. De igual forma agrupa diferentes cuerpos de teoría, como la teoría liberal, el marxismo, post-estructuralismo, teoría feminista, fenomenología, poscolonialidad, complejidad y biología de la conservación.

En este sentido no podríamos abordar la ecología política como un marco transdisciplinario, como los de las ciencias de la complejidad, pero sí como propuesta o marco de acción política –en este nivel de realidad, por así decir–, condiciones de las que estas ciencias están más alejadas. De nuevo, no se trata de unas u otras, sino de comprenderlas complementarias dentro de un marco mayor que nos permita construir procedimientos coherentes a los distintos niveles de profundidad.

Para Toledo (2015), en la ecología política confluyen el pensamiento complejo y el crítico, adoptando un enfoque integrador y holístico. Éste permite estudiar, sin separar, los procesos naturales y sociales. Como actitud asume un compromiso ético y político, una ciencia con conciencia se podría decir. Este enfoque parte del reconocimiento de que la crisis civilizatoria atraviesa las escalas locales y regionales, y que sólo podrá ser abordada desde marcos más integradores –como los de las ciencias de la complejidad– y de incorporar nuevos valores éticos y políticos –como los de la ecología espiritual–.

En su ecologismo de los pobres Martínez-Alier (2005) hace una importante aportación al extender la visión de la economía política –que atiende a las estructuras de poder, distribución de riqueza, colonialismo, etc.– a una cuestión ecológica también. De esta forma abre un estudio sobre los conflictos de distribución y de poder de los bienes naturales. Por su parte Escobar (2008) complementa anotando que en este enfoque falta una dimensión importante del conflicto: lo cultural –que implica lo religioso, lo espiritual, lo epistemológico, etc.– Esto es lo que abre la posibilidad de interpretar estos conflictos como ontológicos también –como expusimos–.

Esta ecología política, en proceso de consolidación, permite un marco de análisis abierto y plural para comprender los conflictos sociales-ambientales-culturales presentes en todos los rincones del planeta. Su enfoque integrador es de vital importancia para comprender de una manera más plena estas problemáticas, y por tanto es indispensable para quienes intentamos resistir el embate del sistema industrial-desarrollista.

Otro enfoque complementario a estas propuestas es el que Escobar (2016c) llama pensamiento crítico latinoamericano, en el que confluyen tres vertientes: el pensamiento de la teoría crítica, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la Tierra. Esta corriente –defiende– está más vibrante y dinámica que nunca, a diferencia de lo que en los círculos intelectuales del Norte se cree. Esto se debe a lo que este conocimiento moderno invisibiliza, y por tanto ignora. Este pensamiento crítico no viene de las academias o los sectores intelectuales, sino que se genera desde y con los saberes y conocimientos de las culturas de la Tierra, campesinas, indígenas, afro.

De estas tres vertientes que señala, ya hemos abordado la del pensamiento crítico, con tradición en la izquierda moderna y el de la ecología espiritual o de la Tierra –entendida no como ecologismo o ambientalismo, sino desde la dimensión de comunidad ampliada que habita los territorios–. El del pensamiento autonómico lo abordaremos más adelante, dentro de las propuestas para la construcción de los buenos vivires.

Para señalar algunas de las tendencias más renombradas de este pensamiento crítico latinoamericano, Escobar (2016c) anota a la teoría descolonial –y su crítica a la

modernidad—, los feminismos autónomos, descoloniales y comunitarios —de mujeres indígenas y afrodescendientes—, la diversidad de propuestas de economías alternativas —como la ecología política, la economía solidaria o las economías comunales— y las propuestas de proyectos civilizatorios alternativos —como el buen vivir, la espiritualidad, la autonomía o el post-extractivismo—.

Desde estas corrientes no se le *huye* o se le teme —como en las academias e izquierdas convencionales— a incorporar lo emocional, la espiritualidad y la experiencia de lo sagrado en el conocimiento, en el activismo, en la lucha política. De esta forma se busca plantear las alternativas, a partir de un sentipensar con la Tierra (Escobar, 2014c). Para ello debemos de recuperar la intimidad con el planeta y la Naturaleza y re-aprender el arte de aprender de, y con, ella —cuestión que muchísimos pueblos del Sur no han perdido a pesar de siglos de colonialismo—.

La invitación de este pensamiento de la Tierra es a aprender de la naturaleza y de la Madre Tierra, la primera que nos atraviesa, la segunda de la que somos parte. Por tanto, este conocimiento al final es autoconocimiento. Esta propuesta se posiciona política, social, ética y espiritualmente, en lo que podría resumirse —en diálogo con la consigna zapatista— en un «desde abajo, a la izquierda y con la Tierra» (Escobar, 2016c).

Dentro de este grupo de propuestas hay otras muchas, como la de la ecología profunda y la ecosofía, el ecofeminismo, el ecologismo radical y un largo etcétera. Éstas no las podremos abordar en esta investigación, ya que debemos seguir avanzando para completar el análisis de *vuelta*, de la profundidad de la que venimos.

Como dijimos, no se trata de una exposición exhaustiva, sino demostrativa, que permita evidenciar que las propuestas teóricas, los marcos de referencia y los asideros teóricos alternativos que necesitamos. Si bien éstos siguen en construcción, ya existen, y nos pueden servir como ejes de referencia para los análisis complejos y competentes que esta crisis civilizatoria nos urge a realizar. Como indica Morin (1990; 40),

“estamos mucho más avanzados y, a la vez, mucho más atrás de lo que pudiéramos creer. Hemos descubierto ya las primeras costas de América, pero todavía creemos que se trata de la India”.

Consideramos que estos marcos en construcción ya nos proveen herramientas congruentes para construir otra forma de interpretar la realidad. Esto invita a reconocer que otras realidades, no sólo son posibles, sino ya existen. Así lo veremos ahora, pero en términos de proyectos civilizatorios alternativos, y formas de practicarlos y existirlos.

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	Yomol A'tel La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

4.3. Otros horizontes civilizatorios

“Por más difícil que sea, la única manera de revertir el *subdesarrollo* es aprender a reírnos de las soluciones aceptadas, para así poder cambiar las demandas que las hacen necesarias. Sólo los seres humanos libres pueden cambiar sus mentalidades.”

Ivan Illich (1974)

En esta sección abordaremos algunas propuestas que comparten los marcos generales de las alternativas que ya hemos expuesto. En la crítica del capítulo anterior –a este nivel– vimos el proyecto civilizatorio de la sociedad occidental y moderno, el desarrollo y el progreso como motores de un modelo de sociedad industrializado. A modo de contrapropuesta, intentaremos exponer otros horizontes alternativos existentes para otras sociedades, las mesoamericanas y andinas, en este caso. Asimismo, expondremos algunos elementos que creemos nos pueden ayudar a sentipensar los cuestionamientos en torno al tema de la sustentabilidad, reto que se torna cada vez más urgente y complejo.

Para abordar estas preguntas es necesario primero exponer qué modelo de sociedad es el que se pretende *sostener*. Es evidente que, si el análisis lo hacemos entre el estilo de vida de la sociedad europea y las comunidades rurales en la India, los resultados del mismo serán demasiado distintos. Por ello las preguntas por la sustentabilidad –en la diversidad de formas que se plantean– deben pasar por el meta-sistema cultura-Naturaleza. La cuestión se torna más compleja si nos abrimos a un paradigma plural, en la que no se plantea *un* modelo de sociedad, sino diversos, a partir de lo que cada cultura y sociedad considera bueno y valioso. En ese caso habría que pensar en culturas-Naturalezas.

Desde el Sur global emergen –para el mundo occidental, ya que por siglos y milenios han estado ahí– otros proyectos civilizatorios y horizontes de vida, de bien-estar y de bien-vivir. Éstos, como veremos, son formas de vivir que comparten muy poco con las nociones de desarrollo y el progreso, y por ello sería errado nombrarlas como cualquier tipo de *desarrollo alternativo*. Estos horizontes civilizatorios, arraigados en una cosmovisión distinta, conllevan a prácticas e instituciones sociales en demasía distintas a las de cualquier propuesta de desarrollo. Éstas toman formas mucho más sustentables, armónicas y abiertas a la diversidad –condiciones que hoy son sumamente necesarias para el mundo globalizado–.

Durante toda la investigación, pero en esta sección se hará más evidente buscamos retomar las palabras, ideas y propuestas de personas que viven y hablan en primera persona, y no de investigadores que *van* a ver cómo es eso del Buen vivir. Intentamos dar espacio entonces a voces tsotsiles, aymaras, zapotecas, rarámuris, quechuas y qoms,

quienes, a través de personas como Julieta Paredes, Jaime Martínez-Luna, Grimaldo Rengifo, Silvia Rivera Cusicanqui, Xuno López, Guillermo Palma, Arturo Guerrero, Javier Lajo, Simón Yampara y Félix Díaz. Asimismo, recuperaremos testimonios de familias zapatistas y de otras productoras del grupo cooperativo Yomol A'tel, quienes nos narrarán en primera persona lo que aquí intentaremos analizar.

Por lo general, cualquier persona o sociedad que se acepta como subdesarrollada, o *en vías* de desarrollo, tiene claro el futuro, lo que hay que hacer: desarrollarse. Faltará ver cómo —porque los países desarrollados son los que no permiten esto, como vimos—, pero el objetivo está dado por sentado. Para quienes no comparten este mito, el horizonte toma una forma distinta, y por tanto su forma de organizar la vida y la sociedad serán diferentes también.

Veremos cómo en estas culturas están presentes otros valores, ideales y prácticas, conjugándose otros discursos de vida. De esta forma abordaremos la comunalidad, la convivencialidad, y la diversidad de propuestas de Vida buena, o Buen vivir, presentes en los pueblos originarios mesoamericanos y andinos. Con ello podremos, entonces sí, retomar la pregunta por la sustentabilidad.

El enfoque del posdesarrollo, como lo explica Escobar (2005), nos sirvió de marco para hacer la crítica, y también nos sirve de soporte para abordar las propuestas. Desde aquí se invita a crear y reconocer diferentes representaciones sociales alternativas al discurso del desarrollo, como intentaremos hacer. Para Esteva (2009) esta postura adopta una actitud hospitalaria a la pluralidad del mundo y de las formas posibles de ser en él, por tanto, se abre a un pluriverso en el que las diferencias culturales no son sólo reconocidas sino celebradas. Esto mismo es lo que llevan diciendo durante décadas las comunidades zapatistas, en tanto a construir «un mundo donde quepan muchos mundos». Desde aquí no se habla de un mundo nuevo, o de una sociedad nueva, sino de uno distinto, diverso y plural.

Es por esto que la Vida buena de la que hablaremos no puede entenderse en singular, sino como conjunto plural de condiciones que permiten los buenos-vivires, los buenos-estares, a través de buenos-haceres, por así decirlo. No se busca proponer un nuevo horizonte social universalizable, ni bajo un esquema comparativo de *nivel de vida*. Propone más bien la coexistencia de proyectos civilizatorios distintos, según cada quien a su modo y forma.

Como veremos, estas propuestas no pueden ser vistas como conceptos, teorías o modelos. En términos de Guerrero (2015) son mundo y son relato. Podríamos decir que existen tanto discursos y narrativas —que no conceptos— sólo en la medida en que son vividas como prácticas. Como defendieron Julieta Paredes (2015) y Jaime Martínez Luna (2015) en el primer Congreso de Comunalidad⁵⁹, no se trata de conceptualizar, definir o discutir la idea de comunalidad, sino de practicarla, si no, no tiene sentido. No importa si

⁵⁹ 1^{er} Congreso Internacional de Comunalidad. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). México.

se le llama comunidad, comunal, etc. —cada quien a su forma—, lo que le da vida no es su definición, sino su experiencia de vida. Esta concepción del mundo no puede hacerse un concepto a *estudiar*, ya que se fosiliza, se disecciona, se fragmenta, etc., y con eso se *mata* la propia idea de comunidad de nuestros pueblos.

Entonces, ¿cómo comprender la comunalidad, la convivencialidad, la Vida buena? Intentaremos hacerlo como narrativa, como modos de vivir, como prácticas. Claro que asumir no darles una *definición* concreta permite que sean interpretadas de diferentes formas, y que sean vaciadas de sentido por políticos, académicos o economistas. No conceptualizarlas permite que estos términos sean cooptados por las instituciones y las estructuras de poder para la perpetuación del *statu quo*, riesgo que no se debe subestimar, como explica Giraldo (2014). Es muy sospechoso, dice, que todo esto del Buen vivir sea aceptado y aplaudido en los organismos internacionales.

Aquí consideramos que este proceso ya está en marcha y no se podrá detener. No sorprenderá que en algunos años la ONU y el PNUD incluyan en su discurso de desarrollo humano y sostenible, el del buen vivir. Seguramente crearán indicadores estadísticos y emprenderán el mismo esfuerzo ahora por evaluar quién tiene más vida buena. Publicarán sus listas y rankings de países con mejor buen vivir, y empezarán a llamar a sus políticas, cumbres y estrategias con estos nombres de comunalidad y vida buena. Creemos que mientras no cambie el régimen colonial de saber, esta cooptación de conceptos y de términos seguirá siendo inevitable.

Ante esta situación, creemos que no se trata de buscar la forma de defender estas palabras, ideas o conceptos de cualquier, sino —como explican las propias comunidades— de practicarlo y de vivirlo. Es por ello que para estas personas no es importante si se habla de buen vivir o vida buena o vida dulce o vida querida, que se vive a través de la comunalidad, lo común, la comunidad o lo comunal. Hay un *ser* común aquí que no preocupa ser nombrado o reconocido, sino vivido. Desde aquí se defiende que lo que permitirá evitar la cooptación de estas ideas o propuestas, es justamente haciéndolas experiencias y narrativas de vida. La comunalidad, la autonomía, la Vida buena se hacen en el vivir, como recuerda Escobar (2016a).

Por su parte, el *Lekil kuxlejal* —noción de vida buena o buen vivir para las culturas mayas— no debe ser analizado como una idea o un concepto creado —como muchas de las críticas académicas y políticas realizan—. Como explica Schlittler (2012), no es algo que se haya inventado teóricamente para ser llevado a la práctica —como el caso del comunismo, donde el ideal sigue estando a futuro—, sino una forma de vida de las comunidades indígenas que se ha vivido durante siglos —con sus cambios y adaptaciones, claro—. Este discurso como narrativa de vida ha mostrado no sólo su viabilidad —ya que las culturas indígenas han logrado construir, resistiendo, sociedades más sustentables y armónicas que las occidentales—, sino en tiempos de crisis global, demuestra también su pertinencia.

Estas propuestas de buen vivir, presentes en estos pueblos son retomadas desde hace décadas por intelectuales y académicos, muchos que están en búsqueda de horizontes

alternativos y que buscan respuestas *acabadas* en estas concepciones. Estas aproximaciones a las formas y saberes indígenas las hay de todo tipo, desde las más respetuosas y solidarias, hasta las más arrogantes y coloniales.

De este encuentro surgen dos grandes actitudes –con infinidad de intermedios– quienes ven en estas concepciones indígenas la solución a los problemas de otras sociedades –incluyendo la industrial–, caricaturizándolas en su idealización. Por otro lado, están quienes, al contrario, las caricaturizan igual, pero hacia el otro lado, hacia un romanticismo y folclorismo sin contenido político y de acción para los cambios sociales necesarios. Sobre estas críticas Giraldo (2014) hace un repaso completo. Las más agudas señalan este *pachamamismo* como encubridor de la explotación y el despojo del capitalismo, y proponen que el discurso le está haciendo el juego a las estructuras de poder y perpetuando su condición.

También se les *acusa* a estas propuestas del Buen vivir de no ser una alternativa acabada, ya que no ha logrado construir modelos alternativos políticos, económicos, de producción o de Estado. Se le tacha de ser un discurso poco serio, poco científico y que cae en una filosofía hueca que no permite plasmar cambios en las condiciones estructurales de poder que siguen oprimiendo a los históricamente excluidos. Así lo expresa Stefanoni (2012), quien señala que los huecos de estas propuestas se llenan con una lista de deseos que se proponen como reales. Los difusores del buen vivir –afirma– no han logrado vincular este marco teórico, supuestamente surgido de las cosmovisiones indígenas, con las experiencias vitales de los indígenas y de las comunidades realmente existentes. A lo cual responderíamos, ¿no será que estos mismos señalamientos y análisis están fuera de foco –que siguen viendo el mundo bajo los lentes occidentales y modernos–?

Las respuestas a estos señalamientos y críticas irán surgiendo en las siguientes páginas. Pero es de señalar que muchas de estas críticas están marcadamente enraizadas en un colonialismo contemporáneo. Parten de ubicar estas propuestas como invenciones –o traducciones– académicas e intelectuales que más que describir una forma de vida de los pueblos indígenas son una proyección de los buenos deseos de los investigadores.

De igual forma podemos ver cómo muchas de estas críticas siguen enmarcadas dentro de los marcos ideológicos de las izquierdas institucionales e intelectuales. Se juzga a una propuesta posmoderna en términos de la modernidad y se le reclama no responder a sus cuestiones y objetivos modernos –como las estructuras estatales, los modelos políticos o económicos alternativos, etc.–

Para quienes están acostumbrados a recibir de alguien más las respuestas completas, es difícil comprender que, en el proceso –en el caminar–, es donde las contradicciones se resuelven, es donde se dialoga lo que hace falta, es donde se afina lo que es tosco todavía. Sin duda ninguna de todas las alternativas que veremos en este capítulo es terminada o total. Ni creemos que pretendan serlo. Son elementos, herramientas, marcos de referencia, que puedan guiar ese camino –que de por sí se augura largo– para llegar a las respuestas que muchos críticos esperaban tener de entrada.

No se trata de deslegitimizar la crítica, ni cerrar el diálogo, al contrario. Pero éste debe abrirse a nociones y elementos más allá de los modernos y occidentales, a las cuestiones existenciales y espirituales de las que hemos venidos hablando. De no hacerlo, entonces sí pueden plantearse refutaciones de este estilo, en el que se tache todo esto de un *pachamamismo* que le hace el juego al poder hegemónico.

Tampoco se pretende idealizar todas estas alternativas al desarrollo —ni mucho menos— muchas de ellas, como señala Escobar (2016b) terminan cayendo en una forma de desarrollismo o extractivismo moderado, otras son subvertidas por sus líderes y caen en antiguas —o nuevas— formas de opresión. Lo que hay que señalar aquí, concluye, es que el brote de las propuestas alternativas al desarrollo está más vivo que nunca, y hay señales para reconocer que en estos territorios del Abya-Yala/Afro/Latino-América existen y se ofrecen al mundo elementos muy valiosos para el pensamiento de la transición y la construcción de nuevos mundos.

Creemos que los debates sobre el Buen vivir deben escapar la opresión de ser evaluados y juzgados en términos económicos, productivistas o progresistas. Bajo estas categorías modernas mucho de lo que desde aquí se defiende *no tiene sentido*, lo adquiere sólo al abrir los marcos de referencia, y las escalas —hacia lo espiritual, lo existencial, lo profundo del ser humano, etc.— en los que se hacen las preguntas que guían este trabajo.

El anhelo de estas propuestas no puede equipararse con los ideales de las revoluciones y luchas emancipatorias modernas del siglo XX. Vistas desde aquí, sí, aparecerán como *buenos deseos* o como un *pachamamismo infantil*. Estos enfoques, al igual que el común argumento de «no podemos romantizar e idealizar las propuestas indígenas» a menudo acaban abonando y perpetuando la invisibilización de las mismas, y así la continuación de su opresión *invisible*.

Será fundamental pues, abordar estas propuestas considerándolas como procesos en construcción, no durante las últimas décadas, sino durante los últimos siglos. Estos horizontes de civilización, diversos, serán fruto del diálogo y la construcción en común, y no de lo que una de las partes tenga *ya listo* y nos venga a decir, explicar, compartir o iluminar sobre lo que hay que hacer.

4.3.1. Algunos elementos de la Vida buena

Comunalidad como forma de vida

El término de *comunalidad* surge, como explica Jaime Martínez-Luna (2015), en las pláticas informales de la vida cotidiana en las comunidades zapotecas de Oaxaca –tal vez en una cantina o en el camino a la milpa– no es producto de una disertación filosófica. Lo importante aquí no es la palabra, sino lo que se hace, se vive y se trabaja. En este sentido no es una propuesta a discutir o debatir, sino una forma de contar el vivir de los pueblos. Para Julieta Paredes (2015), es comunidad, comunalidad, lo común, el colectivo, la asamblea, la fiesta, la reciprocidad, el tequio, etc. es una narrativa, y sólo desde otras formas de pensar y de ver el mundo, puede ser comprendida.

Es por ello que muchos antropólogos, investigadores e intelectuales no terminan por comprender la idea. Esto es porque, en muchos casos, el acercamiento sigue siendo a través de los marcos y categorías del investigador y de las ciencias sociales occidentales. Con ello se cargan colonialismos incorporados y por tanto se deja de lado el necesario proceso de traducción que todo encuentro intercultural requeriría. Entonces se asume, como hace Stefanoni (2012), que estas propuestas son más una creación idealizada de intelectuales comprometidos, y no una práctica habitual en la vida comunitaria de los pueblos.

Si uno va a las comunidades a preguntar qué es *comunalidad*, las personas no saben qué responder y empiezan a dar vueltas, como explica Martínez (2015); pero si uno les pregunta por el tequio, por la asamblea, por la fiesta, por el cargo, por el compadrazgo, etc., dicen «ah, así sí». Una vez *traducido* el cuestionamiento, la respuesta se da en el mismo sentido, no de forma conceptual en forma de «la comunalidad es...», sino en un relato de cuando la persona fue cargo, de la fiesta que vendrá el mes próximo, de cómo hacen acuerdo en asamblea, de cómo hacen trabajo colectivo para mantener el camino, etc.

Es por ello que Guerrero (2015), habla de comunidad, comunalidad, como mundo y relato. Es mundo en tanto experiencia cotidiana en las comunidades de Oaxaca, donde incluso no necesita nombrarse o explicarse, ya que es modo habitual. Es relato en tanto reflexión del mundo a la que llevan estas prácticas y formas de ser. Es este relato, concluye, el que puede servir de puente intercultural –con su proceso de traducción– entre lo comunal y otras formas de comprender el mundo y la vida en sociedad, dentro del diálogo que saberes que se propone.

Esta noción comunal de sociedad tiene sus raíces en las tradiciones mesoamericanas y andinas, pero no sólo se presenta en éstas. Como condición de ser comunal –central en la vida cotidiana de muchos pueblos– se podría decir que constituye el núcleo del horizonte de inteligibilidad de estas culturas, es decir, es la condición que inspira la experiencia comunitaria (Escobar, 2016b). Ésta no se da a partir de individuos, sino de sujetos colectivos, personas, seres humanos, que son en sí nudos de redes de relaciones (Esteva, 2013b).

Este modo comunitario de ser existe como una forma humana natural de estar o habitar la realidad. Oscar Rodríguez (2010) explica que en las comunidades mayas tseltales es de notar cómo –aún en contextos adversos de pobreza o exclusión– siguen presentes las redes de servicio, solidaridad y comunidad, a través de las que se comparte lo poco que se tiene y se presta la ayuda que se puede dar. En otra geografía, Félix Díaz (2013) –autoridad del pueblo qom, en Argentina– explica que allá, cuando una persona vuelve de recolectar miel o frutos, o de cazar un animal, regresa y lo que debe hacer es repartir una parte y no quedarse con todo. Así se da una parte a la familia, a los compadres, al vecino, etc.

Esto toma forma en un principio ético de reciprocidad, como explican Esteva y Guerrero (2011), como un acuerdo social de ayuda mutua, que rige una serie de intercambios materiales, simbólicos y afectivos. Esto genera que en situaciones rutinarias de la vida surja el apoyo de manera natural, en el acuerdo no escrito de que dicho apoyo será devuelto cuando así sea necesario.

Esta reciprocidad puede tomar forma en la obligación de compartir con la comunidad las presas de caza, o cuando se mata una vaca, prácticas aún vigentes y habituales en los pueblos indígenas en México (Carrillo, 2006). También toma forma en el compartir –caminar cerca del otro– en momentos claves de la vida, problemáticas, emergencias, fiestas, ceremonias, celebraciones, etc. Esta ayuda o apoyo mutuo entre vecinos, familiares, compadres, amigos, es lo que teje el *Nosotros*, como explica Esteva (2013b).

Toma forma también –continúa– en los trabajos que una familia debe hacer en su casa o terreno, como *mano vuelta*, en ésta, los vecinos, familiares y amigos irán a ayudar en el trabajo no rutinario que se necesita en la parcela, o el cafetal, o en el colado del techo de una casa, por ejemplo. A cambio las personas que ayudan saben que cuando requieran ese apoyo la comunidad estará ahí también. De esta forma la reciprocidad –como obligación y derecho– regula la vida social comunal, la cual opera como marco para la experiencia y vivencia comunitaria.

Esta forma de ser, surge de una cosmogonía plural, de sujeto colectivo y de relacionalidad, como vimos. Por ello en estos pueblos cuando se piensa el bien-estar, se parte de la base de la comunidad y no del individuo (Esteva, Babones y Babicky, 2013). Para comprender esto, como explican Ceceña (2012) y Rengifo (2015b), se debe ampliar el sentido de comunidad no sólo a los seres humanos sino también al mundo natural y sagrado. Esta comunidad son las personas y las montañas, el viento, las plantas, los minerales, la lluvia, los animales, los seres de otros tiempos, los astros, etc. Esta comunidad, para comprenderla, deber ser vista de manera compleja –con varios elementos de cohesión o identidad– y de forma no antropocentrista.

Otro elemento clave para comprender lo común, como explica Zibechi (2015), es el *hacer colectivo*, hacer el trabajo, la milpa, el tequio, la fiesta, la asamblea, en colectivo. Sería como la reproducción de la vida a partir de lo que se hace en común. Esto, dicen en las comunidades de Chiapas, es como de por sí hacían sus abuelos antes de la colonización.

Este hacer colectivo es el corazón que alimenta de energía los quehaceres humanos en comunidad.

Esto nos encamina para exponer cómo en las comunidades indígenas mesoamericanas, estas actividades productivas, económicas y comerciales, no están separadas de las religiosas, políticas, sociales y familiares. Todas las esferas de la vida se entrelazan –con lo *bueno* y lo *malo* que eso conlleva–. En esta cosmovisión los quehaceres de la vida cotidiana están atravesados por todas estas esferas de la vida humana. Por eso, trabajar la tierra, como veremos, es tanto una actividad productiva, sagrada y social a la vez.

Es por ello que, en estas culturas, las separaciones modernas –como la de Estado y religión o la de la vida personal y la comunitaria, no hacen sentido (Esteva, 2013b). Para estos pueblos –continúa– cortar un árbol, hacer la comida, organizar la fiesta, cosechar o elegir la autoridad son actividades comunales, personales y sagradas a la vez; no hay actividades económicas o productivas separadas de las religiosas, políticas, sociales y familiares. Esta percepción ecológica, como la llama Capra (1996), parte de asumir que todo en el mundo de por sí está interrelacionado, lo cual es una percepción ecológica, espiritual y religiosa.

Esto mismo genera que en las comunidades la separación *profesional* existente sea mucho menos marcada. En estos pueblos, como recuerda Bonfil (1994), el huesero, el maestro o el herrero, no dejan de ser campesinos, o músicos, o mayordomos de la fiesta, o cuidadores de la iglesia, además de participar en los trabajos comunitarios. Aquí –a diferencia de la sociedad industrial– no hay un grupo que se dedique a ser representantes o autoridades; la tarea más bien va pasando por toda la comunidad, o una parte importante de sus miembros.

Así lo explican los compañeros en Chiapas, la democracia es una cuestión de participación y no de mayoría. Y, por tanto, para que ésta sea efectiva se tiene que dar en todos los ámbitos de la vida, empezando por la familia, donde se toman los acuerdos. Pero se debe dar en todos lados, en el trabajo, para poner las horas de las reuniones, para decidir sobre un camino o sobre dónde va a quedar el campo de fútbol. Es por ello que los zapatistas insisten en que para que la democracia pueda ser real, es necesario que todas y todos aprendamos a gobernar, si no siempre se va a repetir lo mismo de que unos *profesionales* lo toman y –como todo profesional– se autonombra con capacidad exclusiva para hacerlo. El verdadero ejercicio del poder y el gobierno del pueblo está en la democracia radical, insisten.

Otro de los elementos de esta comunalidad, es el de la celebración o la fiesta, que aparece como contraparte del trabajo, y de nuevo no está separada de lo político, lo personal, lo religioso. Su fuerza liberadora –explican Esteva y Guerrero (2011)– su baile, sus excesos, su celebración, su convivencia, sus encuentros y desencuentros –que confluyen entre los vivos y muertos– reúne a la comunidad a celebrar la vida en común.

Las principales fiestas en el territorio mesoamericano están vinculadas al ciclo agrícola –al inicio con la fiesta del 5 de mayo, de la Santa Cruz, y al final con el Día de

Muertos el 2 de noviembre– (Carrillo, 2006). Esto recuerda la cercanía que en estas culturas se sigue teniendo con la Tierra y con la Naturaleza, y cuya experiencia cíclica favorece las interpretaciones circulares de la realidad.

En la fiesta, explica Rengifo (2015a), toma lugar la celebración, pero no sólo. En las comunidades andinas es común que ahí también haya espacio para la resolución y disolución de conflictos, ya sea en público o en privado. Incluso, en ocasiones hay momentos reservados de la fiesta para las personas con problemas, o entre comunidades. Así narra un ejemplo de cómo toma forma esto, cuando hay un conflicto en una pareja. En algún momento de la fiesta, los padres o padrinos llaman a Juan y a María y les preguntan que qué ha pasado. Mientras tanto la fiesta sigue, el grupo suena, la gente come y toma y baila. Y ahí se empiezan a hablar y empieza a salir todo lo que María dice, y luego lo que Juan dice también. Se les escucha a ambos y después, según lo que los familiares y padrinos escuchan, alguno de ellos –puede ser el abuelo o abuela, o alguna persona con autoridad moral– toma un chicote –látigo– con el que golpea a uno de los dos, o a los dos, según el caso, mientras se les va explicando por qué es perjudicial su comportamiento o sus acciones. Acto seguido, las personas que sufrieron el castigo besan el chicote y abrazan a quienes les infringió el castigo y a los familiares que tomaron parte. Se abrazan entre ellos y lloran y se piden disculpas. Después se sigue tomando y bailando, pero a través de este ritual se ayuda a que el tumor del conflicto se digiera.

El enfoque occidental –en el que lo individual prima sobre lo colectivo– calificaría esto como una aberración, «qué tienen que hacer mis familiares y la comunidad metiéndose en mis asuntos personales» pensaría más de uno. Y más, cuestionaría el brutal castigo del látigo, como humillación pública, y continuaría el análisis sobre cómo estas prácticas son violatorias de los derechos humanos –categoría occidental *universal*– y cómo es un acto retrograda.

Consideramos que con lo explicado hasta aquí no hace falta detenernos en responder estas miradas o análisis. Más bien, señalamos que carecemos de los elementos y herramientas interculturales para aproximarnos a su realidad y poder tener una mirada empática. Por tanto, todo juicio que se haga sobre sus prácticas y costumbres será desenfocado, parcial y erróneo. Nos limitamos aquí a señalar que son otras formas y no a calificarlas como *mejores* o *peores*. Cada quien tendrá su juicio y conclusión, la cual responde a una cuestión de gustos culturales y no de acercamiento a la verdad. Cada sociedad tiene modos y experiencias de vivir la vida en grupo, y que como tal, deben ser respetadas; tienen derecho a existir por el simple hecho de que hay personas en el mundo que así quieran practicarlo.

El conflicto humano, es intrínseco a la vida en sociedad, es parte de la vida, narra de nuevo Rengifo (2015a), el tema es cómo gestionarlo y disolverlo para que ya no fastidie o interrumpa la vida. Éste, en las comunidades andinas se confronta en la fiesta, donde también se baila, se come, se disfruta. Para la sociedad moderna estas esferas de la vida – la gestión del conflicto y la celebración– están separadas, pero esto no tiene por qué ser así, concluye.

No se trata de idealizar –para bien o para mal– esta culturas y formas de vida, sino de reconocer su existencia y su derecho a existir. Las prácticas comunales que apenas hemos mencionado no son prácticas románticas, idealizadas, o modelos posibles a construir y existir, sino experiencias cotidianas de vida. Eso sí, generalmente invisibilizadas por las ciencias sociales, las academias, los científicos, las izquierdas o los agentes de cooperación para el desarrollo. Ante ello, Marcos Sandoval –triqui oaxaqueño– a nombre de los 16 pueblos indios de Oaxaca expresa:

“Utilizamos esta ocasión para decirle al mundo occidental que nuestra forma de vida ha sido esencialmente comunitaria, con solidaridad, y con un profundo respeto por la tierra, nuestra madre, quien nos protege y alimenta; es por esto que nuestro corazón sufre cuando vemos cómo se le maltrata y destruye por egoísmo y ambición, cuando se les niega a quienes desde los ancestros han vivido aquí, cuando se rompe su equilibrio con tantos productos industriales.” (citado en Esteva, Babones y Babicky, 2013; 146)

Con todo esto nadie está proponiendo que la cultura occidental cambie su forma de vivir de manera radical, para ser ahora como los indígenas. Aunque sin duda tendrá que modificar su estilo de vida de manera importante si pretende *sostenerse* en este mundo. Lo que sí postulamos es que este sentido de comunidad y esta vivencia comunal de la realidad, será fundamental para enfrentar la situación tan dramática como la que se nos viene encima en las siguientes décadas (Zibechi, 2015). Las sociedades comunales tendrán muchas más posibilidades de sobrevivir, como conjunto, como sistema resiliente basado en su cohesión y relación, que quienes corran cada quien por su propia cuenta.

La convivencialidad

Esta forma de ser en el mundo comunal, que parte de la pluralidad del sujeto colectivo, ha existido por siglos. Sin embargo, con el avance del proyecto capitalista patriarcal, los territorios donde estos pueblos existen su realidad –y sus proyectos civilizatorios– siguen siendo arrebatados para construir hidroeléctricas, generadores eólicos, minas o carreteras. Esta maquinaria industrial, conducida por el ego moderno patriarcal, sigue despojando, violentando y eliminando estas otras posibilidades de existencia –en tanto alternativas a su modelo único y universal–.

Es por ello que debemos crear estrategias y formas de gestión humana, a través de las cuales pueda seguirse recreando esta diversidad cultural. Esto será necesario para sentipensar –como veremos– el paso de las resistencias a las re-existencias. En este sentido consideramos pertinente el análisis, que hacía hace cuatro décadas ya Ivan Illich (1978), sobre la relación entre el ser humano con su herramienta. Ésta se materializa en infinidad de formas, claro, pero aquí nos enfocaremos en las instituciones sociales de la civilización, como herramientas creadas para satisfacer las necesidades de los seres humanos.

La herramienta creada por la civilización industrial domina al ser humano al negarle el poder de determinar su demanda. Es un sistema de instituciones –de salud, de

educación, de alimentación, de producción— que determinan la forma en la que los ciudadanos deben curarse, aprender, comer y trabajar. Con ello reducen el margen de control y rigen el destino de las personas en esta sociedad industrializada. El modelo invita a que, participando en él, a través de estas instituciones estarán cubiertas las necesidades de la sociedad.

Ante esto Illich propone retomar el uso de herramientas convivenciales —que dejan a la persona mayor poder para modificar el mundo en términos de su intención—. Por dar un ejemplo, una herramienta convivencial es una bicicleta, que me permite, con mis medios inmediatos, satisfacer una necesidad, la de trasladarme a algún lado. A diferencia, el automóvil como herramienta industrial, requiere gasolina, un mecánico especializado, calles hechas a la medida, etc., con lo cual restringen la capacidad de uso de la herramienta por cuenta propia de la persona.

Otras herramientas convivenciales podrían ser la imprenta o el alfabeto, en que casi todo mundo puede aprender su manejo y utilizarlos para sus propios fines, herramientas que le quitaron al escriba profesional la custodia exclusiva de la palabra (Illich, 1978). La idea aquí es recuperar la capacidad de hacer por cuenta propia, ganando libertad sobre este sistema que nos está oprimiendo. A medida que ganemos autonomía sobre las instituciones profesionalizadas podremos ir construyendo una sociedad convivencial, y libre.

En ésta sería el ser humano el que controlaría sus herramientas, al menos aquellas que le permitan satisfacer cuestiones básicas de su vida —como el alimentarse, curarse, aprender o trasladarse—. Las herramientas convivenciales por tanto son simples y transparentes, al alcance de todas, o casi todas, las personas. La convivencialidad —en la que priman los valores éticos— sería lo inverso de la productividad industrial —en donde rigen los valores técnicos— (Illich, 1978).

Este esfuerzo de buscar, fortalecer y desarrollar herramientas convivenciales para las áreas básicas de nuestra vida se puede dar en todos los quehaceres humanos, y toman forma no de manera individualizada, sino dentro de la comunidad de la que hablamos. Gustavo Esteva (2014) explica esto hablando de la herramienta convivencial que sería un huerto ecológico. Se debe saber si los tomates que sembramos son reaccionarios, sembrados para uno mismo, sea por la crisis, por ahorro, por alimentarse saludablemente o cualquier argumento individualista. O saber si son tomates *revolucionarios*, que representan un punto de vinculación y de organización, se producen o se comparten en común, se convierten en un hecho social que teje el colectivo y donde se gesta la nueva sociedad.

Es así que las herramientas convivenciales y la idea de convivencialidad, explicaba Illich (1978), pueden servirnos como marco de acción que nos permita construir otras economías, otras relaciones humanas o de la inter-relación sociedad-Naturaleza. Para ello habrá que partir de los valores más básicos, elementales, o de sentido común, los que reconocen la existencia y la necesidad de escalas adecuadas y de límites naturales que

respondan al equilibrio de la vida en el planeta. Así lo veremos al cuestionarnos sobre la sustentabilidad.

La construcción de nuevas sociedades, para Illich (1978), deberá pasar por la desprofesionalización de la sociedad. Es decir, por invalidar el *ethos* profesional tal como existe actualmente, en el que algunas personas tienen capacidad de decidir por, y en lugar de, las personas comunes de la sociedad.

Interpretamos estos planteamientos de Illich como una propuesta por desindustrializar la sociedad. Este camino podrá guiar hacia la construcción de sociedades convivenciales, en las que las necesidades –quehaceres humanos– y la posibilidad de satisfacerlas, estén mediadas por herramientas convivenciales, al alcance de la mayor cantidad de gente común posible. No se trata de proponer una sociedad sin instituciones. Como explica Panikkar (1993), la sociedad no puede existir sin instituciones, son inherentes a la vida en sociedad. Pero lo que tenemos hoy es un institucionalismo, en el que la institucionalización absorbe y domina la vida y el quehacer de la institución.

Esto genera la necesidad de estas estructuras, que pueden ser concretas –como el sistema de salud o la escuela– o abstractas –como la idea de familia o de países–. Lo que provoca esta institucionalización es que se prioriza el vivir de estas entidades sobre los objetivos o razones de ser –como construcciones humanas– para las que fueron creadas.

Por tanto, no se trata de pensar una sociedad sin instituciones –lo cual sería un sinsentido– sino una en la que estas instituciones no dominen a las personas, sobre todo en su capacidad de realizar sus actividades más básicas, sus necesidades y quehaceres humanos. No se trata de hacer un recuento de ello, pero son cuestiones básicas, como sanar, comer, trabajar, aprender, divertirse, procrear, transportarse, gobernarse, etc. En estos quehaceres humanos elementales sería en los que debemos procurar que la institución –abstracta o concreta– no gobierne y domine a través de la dependencia que genera su institucionalización.

Podríamos decir que esto, con las instituciones concretas, toma forma a través de procesos sociopolíticos de autonomía y re-existencia –como veremos–, y con las abstractas, a través de procesos de liberación humana entendidos desde lo que expusimos en la primera sección de este capítulo.

Así, antes de pasar a reflexionar sobre la Vida buena, veamos un par de formas, a modo de ejemplo, de cómo se aterriza este análisis sobre *desindustrializar* la sociedad, para evidenciar que no se trata de un discurso etéreo, sino estratégico y materializable. En esta sociedad industrial son los profesionales los que le dicen a uno lo que necesita, o lo que padece, o lo que tiene que hacer, o lo que sabe –como un economista, un doctor, un psicólogo, un político, o un profesor–, quienes reclaman para su gremio la posibilidad de prescribir y decidir (Illich, 1978). Así lo señalamos el capítulo anterior con los casos de la escuela y la medicina occidental.

Retomando esa reflexión –ahora desde las alternativas– podríamos decir, como señalan Esteva, Babones y Babcicky (2013), que en el período de transición la educación

continuará en las escuelas y centros educativos. Pero el aprendizaje de la vida, autónomo –a través de herramientas convivenciales– va ganando terreno sobre la educación, para la realización intelectual de las personas.

Será difícil pensar en los procesos de aprendizaje dentro de 50 o 100 años, pero difícilmente se ven dentro de escuelas aisladas de la vida, como ahora. Esto abre la posibilidad a pensar en formas de aprendizaje social sin escuelas –o sin la predominancia de ellas–. Aquellas cosas que requieran conocimientos especializados –que por supuesto hay muchísimas– como volar aviones, estudiar las partículas subatómicas, etc., tendrán sus centros de conocimiento especializado. Éstos también son necesarios, pero será importante que –desde un enfoque de ciencia posnormal– puedan estar bajo el control de la gente, y no viceversa.

La medicina, o el quehacer de sanar, es un caso más sencillo de exponer. En una sociedad convivencial habría médicos, claro, que podrían dedicarse a las enfermedades graves o especiales. Pero no, como ahora, donde existe como monopolio radical, y se otorga el derecho de decidir y prescribir drogas –esto, claro, se explica más por el negocio que por salud, como vimos–. Monopolio tal que le prescribe al ser humano la necesidad de nacer y morir en un hospital, o de tratarse los males generados por la alimentación industrial a través de sus pastillas y tratamientos. En una sociedad convivencial tal vez al médico se le pagaría una cuota mientras el *paciente* esté sano, la cual podría dejar de pagar cuando enferme. Esto sería una medicina orientada a la salud y no a la enfermedad como ahora.

Con ello, esta medicina convivencial, podría retomar toda especie de remedios naturales –tanto, o más, efectivos que las pastillas– para curar las cuestiones básicas de la vida. Tal vez así se llevaría a descubrir, como saben los místicos orientales hace siglos, que, con una buena alimentación, con una buena energía, con un buen pensar y un buen sentir, con un buen hacer, se tiene toda la salud que se necesita. O casi toda, nadie está exento de romperse un pie o contagiarse de un virus. Pero estos son los casos acotados para los que una medicina convivencial podría abocarse.

No se trata, por supuesto, de proponer un modelo alternativo de cómo podría ser el aprendizaje o el sanar en una sociedad convivencial. Sino de señalar que hay elementos y herramientas para repensarlas. Son estas exclusividades profesionales las que tendrían que ser acotadas, y no deberían extenderse a lo básico de la vida: como el gobernar lo local y regional, sanar lo básico, producir lo propio, aprender lo necesario, etc. En una sociedad convivencial no dominan los profesionales y las instituciones dentro de los quehaceres humanos. Ésta sería una sociedad más libre, menos dependiente de sus propias instituciones –de sus herramientas– para vivir.

Es este análisis del ser humano con su herramienta el que Illich (1978) llama investigación radical. Las herramientas y las instituciones son necesarias y humanas, se necesitan para trabajar y para hacer cosas y reproducir la vida, pero no para que lo dominen. Se trata de herramientas con las cuales el humano trabaje y haga con, y no instrumentos que trabajen y hagan en lugar de él. De esta forma lo resume “La

productividad se conjuga en términos de tener, la convivencialidad en términos de ser” (Illich, 1978; 36).

El camino hacia un mundo distinto debe pasar por sustituir el horizonte del tener por el del ser, como recuerda Pigem (2010), entre millones de personas más que hoy están viviendo y experimentando esto. Creemos que estos elementos de comunalidad y convivencialidad que hemos presentado sirven de contexto o marco de referencia congruente para abordar los siguientes temas –la Vida buena y la sustentabilidad– dentro de las propuestas alternativas que alcanzamos a ver como horizontes sociales proyectos civilizatorios.

4.3.2. Sobre la Vida buena

Para poder exponer este ideal social, surgido de los pueblos mesoamericanos y andinos, se deberá enmarcar dentro del contexto que venimos abordando. Hablar de Vida buena sin hacer referencia a lo sagrado, a la Madre Tierra, a la comunidad, o sin hacer uso de la narrativa, no hace ningún sentido. Esto conlleva a las lecturas convencionales que tachan de ingenuas o apolíticas estas alternativas. Pero bajo una mirada más lenta y haciendo un esfuerzo de traducción, otros elementos van apareciendo. De esta forma intentaremos dar cabida a estas voces, que, en sus modos y tiempos, lo narran y explican.

El marco de Vida buena al que nos referimos toma distintos nombres, formas y prácticas en las diferentes geografías donde se vive. No pretendemos ubicarlas todas en un solo saco, sino detallar el marco común que encontramos en estas propuestas. Por ello, podríamos plantear un marco de Vida buena que toma forma a través de los distintos buenos vivires que comparten este *ethos* comunal, convivencial, plural, solidario, sagrado.

Tomar a la ligera la traducción de todo esto como un *Buen vivir* conlleva a que se le ubique tanto como una forma de desarrollo alternativo, o como una especie de alternativa al desarrollo universalizable. Ambas lecturas inadecuadas, banalizan y ridiculizan estas propuestas, para luego ser explicadas por personas externas a estas culturas, en una especie de extractivismo epistémico similar al de la biopiratería.

La raíz de las cosmovisiones de donde surgen estos modos de vivir la vida es diferente a la de la modernidad. Aquí es donde se hace patente esto que hemos comentado, que distintas formas de mirar el mundo conllevan a prácticas y relaciones distintas, en el mundo y con el mundo. En estas sociedades no existe la idea lineal del tiempo –base del progreso– y por tanto no hay una mirada de ir hacia adelante siempre, hacia más, hacia mejor. Por tanto, no es un horizonte hacia el cual caminar, sino una propuesta que vivir, basada –como veremos– en la armonía, la espiritualidad, la comunidad y el reconocimiento de lo sagrado.

Las raíces de estas propuestas son prehispánicas, en el caso del *Lekil kuxlejal* –como le llaman los tsotsiles en Chiapas– en la cosmovisión mesoamericana (Schlittler, 2012), y en el del *Suma Qamaña* –como los aymaras le nombran– en la cosmovisión andina (Giraldo, 2014). Por tanto, sus instituciones viven y reflejan esta forma de comprender el mundo –de igual forma en que el desarrollo como proyecto refleja la cosmovisión moderna–.

Si, siguiendo a Xuno López (2010), reconocemos su *ch'ulel* –alma, espíritu– de todas las cosas, la Vida buena no se convierte sólo en una relación armónica con la Naturaleza y con los seres humanos, sino con todas las cosas en sí, con el cosmos y el Universo, es una relación armónica entre nuestros *ch'ulelik* de todos y todas. Desde estos puntos de partida, la construcción de la sustentabilidad ya no se entiende como una *limitante* o *restricción* a la satisfacción del bienestar y el desarrollo, como lo es para los occidentales, sino como camino en sí hacia ese bien-vivir.

Desde la espiritualidad, el ser comunal y la relación con la Madre Tierra de estos pueblos, surgen estas propuestas de Vida buena, Buen vivir, etc. Se trata más de una cuestión existencial que material y social. Son propuestas que, como explica Santos (2015), surgen de las luchas y resistencias al colonialismo, de los conocimientos propios de los pueblos, y que son aportes fundamentales para imaginar un futuro más humano.

Propuesta plural

En general veremos cómo todas estas propuestas se basan en la armonía y el respeto que surgen de una concepción del mundo plural –enraizado, creemos, en la polaridad fundacional como condición ontológica, de la que hablamos–. Generalmente a estas propuestas se les traduce como Buen Vivir o Vida buena, aunque también su usan Buen convivir, Vida excelsa, Vida querida, Vida dulce y otros nombres.

Para distintos pueblos mesoamericanos toma diferentes nombres, *Lekil kuxlejal* –en tsotsil– *Lequil cuxlejalil* –en tseltal–, *Ti'jik Ñayen* –en chol– o *Yeknemilis* –en náhuatl–. En los pueblos andinos, como recuenta Giraldo (2014), se expresa como *Sumak kawsay* –en quechua–, *Suma qamaña* –en aymara–, *Küme mogen* –en mapuche–, *Ñande reko* o *Teko kavi* –en guaraní– o *Shiir waras* –para los ashuar–. Otros pueblos campesinos e indígenas le llaman Vida querida, Vida dulce o Buen convivir.

Por supuesto que, como anota Gudynas (2011), cada una de estas percepciones es distinta y tiene sus particularidades. El *shiir waras* en Ecuador, habla del bien vivir como paz doméstica y vida armoniosa, mientras que el *Küme mongen* en Chile, se refiere a la idea de vivir bien en armonía con el todo, con lo sagrado. Y así podríamos ir encontrando matices y diferencias en los discursos. Sin embargo, a pesar de éstas, contienen, como veremos un núcleo común, elementos básicos compartidos.

Para evitar confusiones de nombres y modelos aquí nos referiremos al común de estas ideas ya sea como Vida buena Buen vivir, o en las formas y nombres que las fuentes consultadas utilizan. Con este ejercicio no se pretende homogeneizar la diversidad de discursos, narrativas y prácticas de las vidas buenas, a una sola. Se propone más bien hablar del *ethos* común que las atraviesa. Como señala Gudynas (2011), Buen vivir es *Suma qamaña*, como también lo es *Ñande reko*, o la vivencia de la Ecología profunda, pero no pueden convertirse en sinónimos unos de otros.

Ahora bien –continúa– si quisiéramos observar, dialogar o analizar un caso particular, tendríamos que verlo como caso particular y no como *Buen vivir* o *Vida buena*. Como concepto vivo, en construcción, el Buen vivir que se practica y se vive se ajusta a cada circunstancia social y ambiental en la que se encuentra. Como tal no podemos hablar de este tema como concepto o de manera esencialista, sino como práctica de vida y narrativa.

De hecho, como expone Santos (2012a), se encuentran convergencias entre estas propuestas de la Vida buena con otras de la cultura oriental –como hindúes, budistas, védicas–. El reconocimiento de lo sagrado en lo terrenal, la armonía, la austeridad, etc. Finalmente son propuestas de sociedades que han permanecido cerca de la Tierra y la

Naturaleza. Lo que es muy particular –concluye– es el excéntrico universalismo del desarrollo occidental.

Desde la narrativa propia

Los elementos que comparten estas propuestas los expondremos brevemente a continuación. Pero antes de hacer este ejercicio conceptual, hagamos el narrativo –como defendimos necesario– en voz de personas de las comunidades mayas tsotsiles quienes nos cuentan, no lo que creen o han investigado, sino lo que han vivido y viven. La voz del profesor David⁶⁰ (citado en Schlittler, 2012; 60) nos cuenta,

“La palabra desarrollo para nosotros los indígenas es un poquito difícil de interpretar, pero al menos, de lo que el gobierno y el sistema maneja, el desarrollo lo interpretan como una manera de vivir un poquito diferente a lo que somos de por sí, a lo que el indígena es de por sí. O sea, para ellos el desarrollo es salirse un poco, olvidar algunas cosas de su cultura y vivir de otra forma. En este caso mucha gente le llama el mestizaje, vivir como ellos viven, así quieren que el indígena viva también.

Hay mucha crítica sobre la palabra desarrollo, y por eso hablamos de buscar nuevas alternativas, nuevos caminos, y por eso estamos usando la palabra Lekil Kuxlejal, que es tener una vida digna. En español literalmente es *vida buena*. La vida digna se trata de que no vivas tú sólo con lo económico, sino que, aunque no tengas dinero, tengas cuando menos para vestirme, para curarte para comprar tu calzado. Pero no sólo eso, también hay que vivir en armonía con la Naturaleza, con el agua, con la tierra, que tú produzcas sanamente, que tu maíz no sea transgénico, que también no sea con el uso de agroquímicos, etc. O sea que todo debe estar bien, eso es lo que se está planteando ultimadamente, y hay gente que busca estas formas.

Para nosotros está otro tipo de desarrollo que tiene que ver más con nuestra cosmovisión. La gente que estamos más o menos estudiando o dándonos cuenta de estas cosas del desarrollo de los indígenas, ya no se puede llamar desarrollo. Yo percibo que el desarrollo para los indígenas no es salir de lo que son, sino de seguir siendo lo que son, pero teniendo una vida más digna con todo lo que significa eso. Pero fortalecer su cosmovisión, fortalecer sus usos y costumbres, sus tradiciones, su lengua y todo lo que necesitamos, yo le llamo a eso una vida digna; la gente sin sacarlo de lo que son, sino que es fortalecer y darle lo que necesitan, no sacarlo de su comunidad, de cambiarle su vida por qué tiene que cambiarse su tipo de alimentación, cuando la gente sabe cómo mantenerse, cómo vivir, es parte de la resistencia de la gente. Lekil Kuxlejal significa que vas a ser respetado como eres, pero con un nivel de vida digno, que tengas todo lo necesario para vestirme, para alimentarte, que la educación sea como necesita la

⁶⁰ Maestro en el Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDEI), institución autónoma y desescolarizada, en Chiapas, México.

gente sin sacarlo de su cultura, de su lengua, sino fortalecer lo que es de por sí, significa que vas a vivir en armonía con todo, con todos y también con la Naturaleza, con la Madre Tierra.

Para llegar a construir Lekil Kuxlejal primeramente tenemos que trabajar fuertemente para concientizar a mucha gente, que se está yendo del otro lado, y para eso necesitamos gente de las mismas comunidades que ahora sí que se vayan dando cuenta de rescatar sus culturas y tradiciones. Que vayamos dando cuenta que nuestras lenguas son muy importantes; no es como nos decían anteriormente que para que te desarrolles tú tienes que olvidar tu lengua y hablar español o aprender otras lenguas, o tienes que tener cierto nivel de estudio para que tú puedas vivir bien. Entonces hay que ir dándonos cuenta que eso es totalmente falso, es mentira, un indígena que no sepa leer y escribir en su comunidad puede vivir bien, pero hay que tener en cuenta el trabajo, de cultivar su tierra, de trabajar en armonía con ella y con su gente, a partir de ahí se puede ver si tiene Lekil Kuxlejal, y no sólo si es abogado o ingeniero. Entonces ahí necesitamos mucho trabajo mucha gente que se vaya dando cuenta. Afortunadamente yo tengo esa oportunidad de trabajar y hablar con la gente, y la gente ha aprendido un poquito que es un trabajo duro a largo plazo, pero ya está teniendo resultados: en nuestro pueblo la gente obliga a sus autoridades a trabajar por su pueblo, porque las autoridades generalmente apoyan más a la gente de arriba que a su propio pueblo. Pero los efectos ya se están viendo, porque ya ahora como pueblo obligamos a que la autoridad trabaje para nuestros beneficios y hacemos que apoye más a su pueblo, entonces los que quieren quedarse de autoridades pues tienen que pensar muy bien.

Otra de las cosas es que cuando hay algunos problemas internos en la comunidad anteriormente se acostumbraba que tiene que intervenir el ministerio público o instituciones de gobierno, y así caíamos en muchas trampas, pero ahora ya no, ahora la gente exige que los problemas sean resueltos con las autoridades propias, piensan que si alguien está en algún problema para qué vamos a mandar a traer hasta aquí alguien de afuera, sino que se está retomando que también tenemos nuestras propias leyes internas y es lo que hay que retomar. También nosotros sabemos arreglar los problemas, desde un principio nunca necesitamos de sus leyes del gobierno y porque ahora sí, mejor volvamos a rescatar esas nuestras leyes. Tenemos los Principales que son gente mayor, que son gente que ha sido ejemplo de las comunidades y a ellos ahora recurrimos para ver su experiencia su forma de cómo han hecho las cosas para, a partir de ahí, también arreglar algunos problemas, entonces está dando otra vez, yo imagino que estamos así subiendo otra vez, regresando a las raíces, a las bases.

Hay veces que ni nos damos cuenta que estamos resistiendo, pero en el caso mío, yo como David, mis padres, bisabuelos y toda la gente de otras generaciones a lo mejor no se dio cuenta que sí resistieron y por eso yo existo ahora, y conservo mi lengua y cultura. Entonces ellos lucharon, ellos sí resistieron, a lo mejor inconscientemente pero ahí estuvieron otras generaciones. Ahora es que sí lo están haciendo abiertamente, ahí están los zapatistas que ya se están dando cuenta y están resistiendo conscientemente, plantean muchas alternativas, pero hay

también otras gentes como mi pueblo que no somos zapatistas, pero también está la gente ahí resistiendo, llegan los programas de las gentes extrañas y la gente les dice «permítame, déjenos ver», porque también afortunadamente la enseñanza de los zapatistas ha quedado. Pero con eso no quiere decir que apenas estamos empezando, sino que llevamos mucho tiempo y seguimos resistiendo, ahora en proceso de buscar nuevas alternativas. Y seguimos trabajando en estas cuestiones como de los movimientos siguen trabajando, y seguimos en la concientización a la gente, para que nos demos cuenta que lo que hay ahorita no nos beneficia mucho, más bien son ideas traídas de otros lados, entonces trabajamos para que se siga el proceso de Lekil Kuxlejal como ya ha empezado, ya hay pequeños ejemplos.

Cuando ya estamos viviendo bien en Lekil Kuxlejal es cuando vas a trabajar en tu terreno en tu milpa para qué sea natural, que ya no vengan los de Monsanto para seguir comprándoles sus fertilizantes, que ya no recibas paquetes que viene de ese programa *Procampo* del gobierno y que ya te manda todo. Ya no depender de eso, ser menos dependiente, conseguir nosotros mismo todo lo que necesitamos. Que hay algunas cosas que yo no produzco, bueno, entonces que haya un intercambio entre indígenas, entre pueblos, y que nos beneficiemos ambos, que nadie se haga rico sino, que beneficie a ambas partes. Que el beneficio, la solidaridad, sea mutua.

Me imagino que así va a ser algún día que lo que va a producir la gente, no va haber necesidad de importar, de traer de lejos, que será un mercado justo o mercado solidario para los pueblos, donde todos nos beneficiemos. Que la educación impartida sea tomando en cuenta sus usos y costumbres, sus tradiciones, su lengua materna y que no nos enseñen cosas de otros lados que no nos interesa, más bien es saber qué tenemos en nuestro pueblo para que de ahí aprendamos, que vaya a haber más universidades para indígenas como este intento del CIDECI de indígenas para indígenas.

No sé qué será, pero como sabes pues está en marcha algo y pues nos está contagiando a todos.”

Como se hace evidente, la forma de explicarlo y narrarlo es muy distinta, y sólo se puede explicar de esta forma, *platicado*, que es como de por sí es su forma como cultura oral. Creemos que una lectura atenta hace evidente que mucho de lo dicho hasta aquí –y lo que estamos por decir– está sintetizado en palabras sabias como éstas, de la gente común, de la gente que camine, existe y re-existe la alternativa en carne propia a todo este sistema industrial.

Antes de realizar el estudio o análisis sobre los *elementos* que aquí alcanzamos a constatar, demos paso a otra voz tsotsil, la de Don Antonio (citado en Schlittler, 2012; 44), quien cuenta que

“Lekil Kuxlejal no es un una palabra o concepto nuevo... es una palabra antigua. Así me contó mi papá, además porque tuve una cercanía con los ancianos. Ellos decían, por ejemplo: esa persona vive bien (*lek xkuxlej*), y pregunté ¿por qué vive bien? (*¿k' u yu' un lek xkuxleje?*), porque respeta a sus hermanos, no molesta, si le

piden algo, lo da, y a esa persona se le dice que lleva una buena vida o vive bien (*lek xkuxlej*) si escucha que alguien que se pelea o se molestan, esa persona sólo da buenos consejos. Pero también hay personas que llevan una vida mala (*chopol xkuxlej*). Pero hay personas que estima mucho a sus hijos y esas personas tienen buena vida. Y me dijo mi papá que también Dios quiere que nuestra vida esté buena y Dios está contento su corazón y por eso tenemos que ser de buen corazón.

Dicen que cada persona trae de por sí vida buena, pero también Dios nuestro padre nos ha dado vida buena (*Lekil Kuxlejaj*) y esa vida buena es tener tranquilidad, tener buena salud. Por eso dicen los ancianos, cuando rezan para pedir la vida (*yak'el kuxlej*) no dicen (*chkak' korail*), porque Dios nos ha dado buena vida para vivir y crecer, si hacen buenas cosas tu vida se hace más larga, pero si somos muy malos y muy agresivos, o nos enojamos mucho, dicen los ancianos “esa persona se corta la vida, no va a vivir mucho”. Pero si una persona su vida es buena, vive mucho, porque su corazón está tranquilo. Y así por su forma de ser la persona consigue vida buena, pero si somos malos no vamos a vivir mucho, nos cortamos la vida.

Yo entiendo que Lekil Kuxlejaj, es portarse bien, no ver malo a nuestros hermanos, cualquier asunto tenemos que pensarlo meditarlo bien con calma, no meternos así de repente en un asunto. Pero ahora ya no es así, por eso ya existe la vida mala (*chopol kuxlejaj*), hay veces aunque no está bien, pero nos metemos a hacer o decidir en un asunto aunque no esté bien que nos involucremos en ello, la vida ya no está bien (*my'uk xa Lekil Kuxlejaj*) (...). Me doy cuenta que cuando no entendemos qué es Lekil Kuxlejaj, las mujeres venden los huevos que producen y compran comida que dicen que se llama sopa Nissin⁶¹, que parece que ya es muy rápido de preparar ya sólo se calienta el agua y ya está la comida, pero no tiene fuerza (nutrientes). Pero la vida buena de los ancianos es por la fuerza de las plantas y las hierbas, así como mi mamá que aquí está comiendo, y no compraban medicinas, sino lo sacaban de las raíces de plantas, pero ahora las personas que se enferman toman medicinas, reciben cirugías, inyecciones, eso quiere decir que ya están débiles, por eso ahora ya no hay Lekil Kuxlejaj.

Poco a poco introdujeron productos agroquímicos como el Gramoxone⁶², antes no se usaba, pero los trajeron de las fincas y así se introdujo a nuestro territorio, eso sí ya no hay vida buena, tal vez ahora ya no estemos respirando aire limpio. El cielo y la tierra antes los ancianos y ancianas lo respetaban muy bien, cuando rezaban los ancianos a la tierra la trataban como madre porque es nuestra madre la tierra y le dicen en el rezo, “*siñora jme' siñora jkaxil*”. Y cuando empezaban a trabajar la tierra o preparar la tierra le pedían permiso antes a la tierra que la van a ensuciar. Pero ahora ya no respetan para nada, ni siquiera piden permiso o le

⁶¹ Marca de *sopa instantánea*, de las que se venden por todo el mundo, en envases de unicel y a las que sólo se les agrega agua caliente.

⁶² Fertilizante agroquímico.

preguntan a la Madre Tierra si quiere o no, es como cuando le damos medicina a un niño, aunque no le guste.

Yo estoy triste porque cada vez inventan más químicos, antes, el modo de los ancianos le daba descanso a la tierra hasta que vuelva a recuperar su fertilidad uno o dos años, pero ahora ya no se le deja descansar a la tierra. He visto que en los arroyos se ven recipientes de agroquímicos, y ahí tomamos esa agua, por eso ya no vivimos tanto tiempo como antes. Yo digo que tenemos que hacer conciencia, en cada familia, no generar basuras, producir nuestros propios alimentos, para que nos enfermemos cada rato, para que haya Lekil Kuxlejal.”

En estos dos breves relatos encontramos los elementos que desglosaremos ahora. En éstos no se hacen análisis o conjeturas –como haremos nosotros– sino que se cuenta, se describe, a partir de ejemplos de la vida cotidiana, cómo se vive, o por qué no se vive, la Vida buena. De ser un ejercicio prudente hasta aquí deberíamos de hablar. O bien, seguir exponiendo narraciones y vivencias de las personas que viven y existen estos modelos de vida cotidiana, que apuntan a la armonía –entre humanos y con la Naturaleza– al respeto, a la espiritualidad, a tener lo suficiente para vivir dignamente, a la comunidad, la reciprocidad, el trabajo, la resistencia y autonomía. Sin embargo, en el marco de una investigación doctoral, esto difícilmente tendría cabida. Por ello, asumiendo la parcialidad, la exterioridad y la impertinencia de analizar estos discursos desde marcos externos, intentaremos tejer un discurso medianamente coherente al respecto.

Un intento de traducción

Desde el intento de realizar una traducción intercultural, abordaremos algunos de estos elementos para narrar lo que percibimos de estas nociones de Vida buena, y de cómo toman forma en diversidad de formas, en los buenos vivires. Más que una noción de *condición* de vida o *nivel* de vida, es un *modo* de vida. No se podría pensar ponerle un valor cuantitativo o un índice al buen vivir de cada país; desde esta perspectiva este cuestionamiento y comparación carece de sentido. Se podría pensar en el impacto que tiene un buen vivir en las condiciones y posibilidades de otras opciones, cuestión distinta y que exploraremos después.

Si hubiera que ponerlo en términos occidentales se podría decir que el Buen vivir tiene un enfoque biocéntrico –que prioriza la vida en su diversidad de formas– y no antropocéntrico –que centraliza todo en el ser humano– (Escobar, 2016a). Esto se puede leer así porque, como explica Lajo (2010), hablar del *Lekil kuxlejal*, es hablar de relaciones armoniosas entre las personas, con la Pachamama, con los seres que cohabitan el mundo y con el cosmos. Es por ello que no se puede plantear sólo en términos éticos, sociales, económicos o materiales, ya que incluye relaciones más allá de las humanas. Se plantea más bien en términos de comunidad, que incluye a la Madre Tierra, a la Vida en su diversidad de formas y manifestaciones.

Xuno López (2010) y Jaime Schlittler (2012) narran cómo el *Lekil Kuxlejal* no se entiende sólo como bienestar en términos materiales –de tener el alimento, la ropa, el

calzado, el trabajo, para vivir dignamente—, sino como una relación armoniosa con la vida en general —en lo social, lo ecológico y lo espiritual— y en el respeto —a los mayores, a las demás personas, a la Madre Tierra, a la Vida—.

Para Simón Yampara (2007), el *Sumak kawsay* para los aymaras más que un bienestar material, es la búsqueda de la armonía entre lo material y lo espiritual, el bien-estar es integral, holista. El elemento material aquí es el de una vida austera —como veremos— que no tiene como meta vivir mejor, sino vivir en armonía, vivir bien.

Por su parte Oviedo (20120) expresa que en la cosmovisión andina el principio fundamental del *Sumak kawsay* es la paridad o polaridad complementaria, que ya expusimos. Esto se manifiesta en la oposición complementaria y la vida continúa a partir de ese encuentro y dicha paridad se conjuga y se aterriza al momento de lograr la armonía o encontrar el equilibrio, en caso contrario se sigue imponiendo una sobre otra y no se logra encontrar la estabilidad dinámica.

Desde estas culturas hay una búsqueda constante de la armonía, explica López (2010), la cual se requiere para poder estar en paz con todo y con ello lograr una buena experiencia de vida. El *vivir mejor* parte de una sensación de estar incompleto y descontento con lo que es, por ello se tiene que buscar algo más y algo distinto todo el tiempo.

Desde una perspectiva tsotsil el *Lekil kuxlejal* se manifiesta como la vida en armonía con la Madre Tierra, con la Naturaleza —respetando los lugares sagrados y sus seres— con las demás personas —reconociéndolas y respetando su cultura y formas— y con la Vida (Schlittler, 2012). Pero, esta relación armoniosa no es un hecho dado, como explica (López, 2010), para que ésta se dé hay que colaborar con el cosmos y con los *ch'ulelek* —con los espíritus de todo— para conseguirlo. Por eso es que es trabajo también.

Como dicen las comunidades tseltales en Chiapas, vivir bien es estar contento, estar unido con la familia, siendo alegres —y alegrando a la Madre Tierra— haciendo el trabajo sin explotación. Con ello podemos estar unidos en un *jun pajal o'tanil* —un solo corazón—. La unidad y alegría entre nuestros corazones es indispensable para vivir en armonía, y sólo así se puede tener Vida buena.

De nuevo en las comunidades andinas, como narra Lajo (2010), *Sumaq* implica lo *bueno* de la *Vida buena*. No se trata de *bueno* como un calificativo de lo justo, lo favorable, lo hermoso o lo bello. La palabra apunta a una idea más integral, hacia lo espléndido, lo magnífico y lo profundo de la vida, de lo sagrado. La traducción del *Sumak kawsay* —concluye— debería ser Vida espléndida o Vida hermosa, que para poder experimentarla —como saben los pueblos— se requiere de *querer bien* y *amar fuerte*, se debe sentir el cosmos, a la comunidad a las demás personas y a la *Pachamama*.

La Vida buena así vista es un compromiso vinculante entre los humanos y la Pachamama, y entre humanos, en la búsqueda de una espléndida existencia —en términos de Lajo (2010)— con alegría, gozo, trabajo y abundancia —basada no en querer más, sino en necesitar menos—. Esta relación con la Naturaleza no es de *respeto*, que —parecido a la

tolerancia— sigue ubicando la otra parte como externa y distinta. Sino como crianza, crianza mutua entre las tres comunidades que cohabitamos esta tierra: la humana, la de la Naturaleza y la sagrada (Rengifo, 2015a). Así, la relación de crianza mutua y de cuidado —como lo llama Boff (2002)— se da no en términos antropocéntricos, sino en una relación tripartita sin centros entre las comunidades de la Tierra.

Para poder hacer de estas relaciones unas armoniosas, se requiere que sean basadas en el *respeto* de los demás seres que viven en el territorio. Nosotros necesitamos de ellos para vivir, y ellos de nosotros también para poder estar en equilibrio (Díaz, 2013). Este *respeto* no es el respeto occidental, sino el *ich'el ta muk* del que ya hablamos, como acción o capacidad de reconocer, aceptar y recibir la grandeza y lo excelso de todo en la vida. Es reconocer su *ch'ulel* de todas las cosas y de su sacralidad y magnificencia; esto genera una actitud de *respeto* y reverencia ante el mundo, ante la vida.

Es por eso que, como explica Schlittler (2012), al preguntar en las comunidades por el *Lekil kuxlejal* lo primero que aparece en el discurso es la cuestión del *respeto*, a los mayores, a la Madre Tierra, a los demás, a la cultura, etc. Ahora bien, esto no significa que el mundo andino o maya sea un mundo de pura armonía o equilibrio. La vida es un constante fluir, un equilibrio dinámico sobre el que se va y viene. Como explica Rengifo (2015b) la Vida dulce, no es un mundo de pura armonía o equilibrio perfecto, esto es imposible; pero sí señala un mundo en el que la relación entre las comunidades terrenales se funda en la crianza mutua —surgida del reconocimiento de la sacralidad de todo—.

Se hace evidente la presencia del componente comunitario o comunal, que vimos antes. En el *Suma qamaña*, el bien-estar se plantea para todos —no sólo para un grupo, o no sólo para los humanos— como dice Yampara (2007), el Buen vivir es para todos, es con todos. Esto hace sentido dentro de una cosmovisión comunal y no individual. En estas cosmovisiones es sabido que no se *puede* vivir bien sabiendo que los demás viven mal. El ideal es que todos podamos vivir bien dentro de un conjunto de relaciones equilibradas, armónicas, complementarias y recíprocas, con toda la comunidad humana y no humana (Giraldo, 2014). Por eso para los zapatistas en Chiapas, como explica von Werlhof (2015a), la comunidad y lo comunal está en el corazón de la Vida buena. Ésta no existe sin comunidad. Esta toma forma a través de la experiencia de compartir, de cuidarse, de trabajar y hacer en colectivo

Desde su apertura a la diversidad y a lo plural, explica Esteva (2009, 2014), la Vida buena no tiene un modelo único de vivirse y de existir. A diferencia del desarrollo no hay modelo a ser exportado, no tiene recetas, no es una propuesta a ser globalizada o adoptada por otros. Estas formas de vivir bien son definidas por la propia gente en su lugar y en su hacer, en donde estas diferencias se celebran, no sólo se respetan y reconocen. Por eso el Buen vivir, rigurosamente, debería ser nombrado como Buenos vivires (Gudynas, 2011).

La invitación, señala Rengifo (2015a), es a que cada quien haga y viva su propio camino. No se trata de marcar uno a seguir —como modelo o ejemplo—, eso sería hacerle el juego a aquello de lo que queremos salir. Se trata de que cada quien recuperemos

nuestro propio camino y construirlo en autonomía. Así como en los tejidos –concluye– que salen más bonitos cuando llevan diversos colores que cuando son homogéneos, el tejido social por construir en los Buenos vivires, habrá de ser abrazando la diversidad.

Es el pluriverso del que hablamos antes, que toma forma como pluralidad de realidades, existencias y modos de vivir. Es el mundo donde quepan muchos mundos que propone el zapatismo. Ese mundo posible es el que ya se está construyendo, y que, como dicen los zapatistas,

“y si la banda sonora de esta película tiene ritmo de polka-balada-corrido-ranchera-cumbia-rock-ska-metal-reggae-trova-punk-hip-hop-rap-y-los-que-se-acumulen no es porque no tengamos noción musical. Es porque esa casa tendrá todos los colores y todos los sonidos. Y habrá entonces miradas y oídos nuevos que comprenderán nuestro empeño...” (EZLN, 2013).

Dentro de esta diversidad de formas que pueden tomar los buenos vivires, hay elementos en común de los que hablan los pueblos mesoamericanos y andinos. Uno de ellos es que este ideal no se basa en tener más y buscar crecimiento, sino de buscar la simplicidad, la subsistencia, que permita el gozo y el estar bien sin necesitar mucho. Claro que la Vida buena es material también, implica la vida digna de la que hablan, pero ésta no se basa en querer más cosas, sino en tener lo indispensable para vivir, comer, calzar, trabajar. Escobar (2015), recuerda a una compañera boliviana que, en su casita en la montaña, le decía «acá no hay mucho, pero tenemos de todo». Desde estas cosmovisiones se prioriza el estar sobre el tener, el bien-estar sobre el más-tener.

Esta forma sencilla de ser, acerca al ser humano a la plenitud, en tanto que necesita menos para sentirse bien, contento y satisfecho. Esta actitud es la austeridad y la sencillez de la que habla Illich (1974), la simplicidad que señala Panikkar (1993), o la pobreza convivial que propone Rahnema (1996b). Desde estas visiones de modelo de ser humano no se trata de un reduccionismo o disminución –de tener que tener *menos*–. Esto implicaría verlo como un sacrificio, pérdida, o un costo del bienestar o de un posible mejor estar.

La plenitud y la abundancia de la vida humana viene por medio de la simplicidad, de una forma de ser sencilla, una *pobreza* convivial y voluntaria. Aquí no se trata de eliminar nada que sea *real*, como explica Panikkar (1993), sino de librarse de la ilusión de las necesidades y del deseo de siempre más.

Desde esta actitud o posicionamiento ante la vida –continúa Panikkar– se reconoce que para que los buenos vivires puedan existir en todos lados son necesarios límites y escalas. Esto es necesario para poder construir sociedades sustentables. Desde esta perspectiva de vida sencilla y congruente, estos límites no se ven y se viven como restrictivos u opresores, sino como una decisión propia, una práctica política y emancipadora –no sólo de la economía, sino del ego y el patriarcado también–. Ninguna sociedad sustentable a largo plazo podrá establecerse sin estos elementos primordiales.

Como explica Illich (1978), el hombre industrializado no puede conocer la alegría que tiene al alcance dentro de una pobreza querida, no conoce la embriaguez de la vida sencilla. Aspirar a una sociedad sustentable no debe ser visto como la imposición de límites restrictivos, sino una donde cada cual apreciará lo que es suficiente. Ésta, concluye, será una sociedad *pobre* materialmente, pero *rica* en vida y en sorpresas, y libre.

Es claro que esta propuesta de pobreza convivial no hace ningún sentido para la cosmovisión occidental y las sociedades desarrolladas. Es una cuestión que deberán aprender si pretenden en algún momento aspirar a establecerse como modelos sociales sustentables. El camino para ello todavía se augura lejano; problema que no es sólo propio de los modelos occidentales sino –por su impacto global– de todas las sociedades del mundo.

Dentro de este marco es que se comprende la propuesta como vivir bien –no como vivir mejor– bajo una simplicidad material y una abundancia inmaterial, anclada a una base espiritual como vimos. Como explica Boff (2013), el Buen vivir andino apunta a una ética de la suficiencia para toda la comunidad humana. Parte de una visión holística del ser humano, inserto dentro de la diversidad de vida de la comunidad terrenal, con la cual busca establecer relaciones equilibradas con todo ello.

Sin una noción lineal del tiempo que sustente estas propuestas, no existe esa carrera por avanzar hacia un estado mejor de las cosas, hacia algo que no son y que deberían ser. Por tanto, la idea de subdesarrollado, o *atrasado* en un proceso social cualquiera, no tiene cabida. Existe en las comunidades indígenas, claro, como consecuencia de una imposición colonial de siglos, pero no dentro de la cosmovisión propia, fundada en una ontología relacional.

Estas culturas que han permanecido más cerca del contacto con la Tierra, y que son sumamente variadas en todas las geografías del planeta, por lo general tienen este principio de armonía y de comunidad. Esto es lógico que genere una condición de estar más tranquilo y agradecido con lo que se tiene –en lugar de una condición de estar impaciente y deseosa de *más* todo el tiempo–.

Cuando uno escucha los relatos de personas occidentales –después de conocer o pasar un tiempo con alguno de los pueblos indígenas que habitan los Méxicos de estas tierras– es común que señalen que les sorprende que las personas son en general muy felices. La sorpresa no es porque los vean contentos o tranquilos, sino porque desde su cosmovisión –con lo poco que tienen y con todas las carencias que sufren– eso sería imposible de pensar.

Este argumento no pretende generalizarse a todos los pueblos y personas de estas cosmovisiones, pero quien ha caminado los territorios de los pueblos originarios de cualquier geografía del mundo seguramente ha notado esto también. Creemos que esto se debe a que estas cosmovisiones relacionales, al no partir de la competencia y el deseo de más, tienden a ser más agradecidas por lo que se tiene. Macy (2012) retoma las investigaciones científicas que sugieren que las personas que son más agradecidas son más felices, demostración que tal vez el sentido común no requeriría. Pero, ¿son

agradecidas porque son felices, o el ser agradecidas es lo que las hace felices? La respuesta sin duda es incluyente y recursiva. Es como recuerda Pigem (2009), es obvio que la buena salud contribuye a la felicidad, pero es igualmente cierto que la felicidad mejora la salud.

Si se puede vivir austeramente, y estar bien con ello, la satisfacción y la felicidad son mucho más accesibles que para quien todo lo necesita para sentirse contento. Igual se debe de trabajar y construir y trabajar, no es que ya se dé automáticamente. Don Víctor –suy suy del norte de Perú– así explica que la Vida dulce no es una utopía o lugar a llegar, sino el gozo que surge de la diaria re-creación con la Naturaleza, es el gozo de la experiencia de poder tener a la mano lo que necesitas para vivir, de una manera austera y con autonomía, sin depender de otros para eso (citado en Esteva, Babones y Babicky, 2013).

En las comunidades mayas tseltales, como narra ¡Tatic Pedro (YA', 2015), para tener *Lequil kuxlejalil* hay que producir lo que se necesita, y algo de café para poder vender y tener una paga. Si es así no tenemos que estar yendo a la tienda a comprar lo que queremos, sino que lo tenemos en nuestras parcelas porque ahí lo trabajamos. La autosuficiencia alcanzable a partir de necesitar poco invita a evidenciar la viabilidad de llevar a cabo una vida sencilla así. Al contrario de la cosmovisión occidental que necesita más para sentirse bien, la alegría aquí surge de satisfacer dignamente las necesidades austeras que se tienen.

Este gozo y alegría en las comunidades andinas no se expresa sólo en la comida, la fiesta o en el descanso, sino en el trabajo de la tierra y el crecimiento del maíz. Este trabajo hace alegrar al monte, a la Pachamama, y eso alegra también a la persona. El gozo es compartido entre la comunidad humana y la Naturaleza, en este sentido la Vida dulce no sólo es antropocéntrica, sino que se comparte y se vive con todas las tres comunidades terrenales (Rengifo, 2015b).

Esta propuesta de Vida buena –que no es perfecta, ni acabada, ni única, ni universalizable– está basada en elementos vinculados a los valores o actitudes ante la vida que hemos señalado. No se pretende decir que todas las sociedades tengan que adoptarlo, o que sea la nueva verdad. Al contrario, ésta es una Vida buena *general* –por así decirlo– de los pueblos andinos y mesoamericanos que a ellos les gusta y les funciona. Exigen respeto para poder existir sus formas de Buen vivir, pero en su mayoría ya no piden permiso para hacerlo. Así lo han venido llevando a cabo su vida, su cultura y sus formas, resistiendo a los embates de la hidra capitalista durante cinco siglos.

Como horizonte de lucha

Por ello, creemos junto con Schlittler (2012) que el *Lekil kuxlejal* puede ser planteado como horizonte de lucha, como el camino de resistir y re-existir el mundo propio en las comunidades de Chiapas. Esto, como se ha insistido, no habla de un horizonte utópico, como punto de llegada en el futuro. No es algo *inventado*, como cualquier alternativa que primero se piensa y luego se intenta llevar a la práctica, sino algo que se vive y se ha vivido

durante siglos. El horizonte es más bien el rumbo hacia el cual se camina, el ideal por el cual se lucha. La Vida buena entonces se entiende tanto como experiencia de vida, pero también como rumbo, como proceso en construcción, ya que como señalan en las comunidades, es algo que se está perdiendo muy rápido.

En este sentido la Vida buena es vista, de forma incluyente, tanto como práctica de vida, como proyecto en construcción y como algo por rescatar. Así lo explica Don Joel –maya tsotsil– (citado en Schlittler, 2012; 63):

“Hay que verlo bien al fondo de esta vida, porque a veces nosotros como indígenas no lo tomamos en cuenta de que el Lekil Kuxlejal sólo porque tener comida tener ropa, estar bien uno mismo es lo que se siente uno cuando estamos un poco desorientados con la nueva ideológica, que nos lleva a pensar en los intereses nada más, y eso lleva a la mayoría a pensar de que el Lekil Kuxlejal es personal ya con lo que vive sólo él, ya con que tiene algo para comer para pasar el tiempo, ya tenga su paguita y listo, tiene Lekil Kuxlejal ya. Pero aun así que se está pisoteando su kuxlejal de su abuelo, su tatarabuelo, los que de por sí sufrieron, pero como se cambia la ideológica ya no les importa.

Pero lo que se está viendo ahorita es que para tener un Lekil Kuxlejal se tiene que reconocer lo que tiene de por sí nuestro tatarabuelo, nuestros antepasados de por sí, cómo vivieron pues, cómo anteriormente vivían con autonomía de por sí ellos, no lo necesitan tanto del gobierno saben trabajar bien saben trabajar la tierra, tienen un costumbre de respeto, tienen una cultura muy respetuosa antes a los del monte, a los ojos de agua, a la naturaleza de diferentes clases tienen mucho respeto, a sus dioses, a sus soles, tienen mucho respeto antes, pero ahorita como se cambia la ideológica, eso ya no les importa, como por ejemplo el manejo de la santa tierra ahorita, manejo ya con puro líquido, con puro abono así químico, y ya no se respeta la santa tierra como antes con anterioridad. Como nuestros abuelos nunca saben manejar este químico, tienen sus abonos orgánicos, con su carnero, con su vaca, con su cultivo de monte, con su gallina, todo siempre su cultivo sacan su propia comida, en su propia forma de cultivar la tierra, pero ahorita ya no, ideológicamente se cambió por los comerciantes de los fabriqueros, de los grandes empresarios son los que están dando la idea, y dicen ellos que mejor, porque se avanza mucho, porque el trabajo se hace rápido, pero no se piensa de dónde vino.”

Con estas ideas podemos cerrar la exposición sobre la Vida buena. Y lo hacemos con un tema que no exalta la idea de este Buen vivir, sino con el señalamiento que hace don Joel, de que se está perdiendo. El avance del capitalismo y del despojo continúa y cada vez es más cruento. Es por ello que la Vida buena, aunque es algo que se ha vivido durante siglos, no es algo a narrar, detallar y enaltecer; se trata de un horizonte de vida a recuperar y construir. No es un proyecto terminado, ni un ideal universal. Es una de las miles de alternativas al proyecto civilizatorio del progreso y el desarrollo. Lo universal en todo este tema de la forma de vida humana es más bien la rareza y la excentricidad de la propuesta occidental.

Esta idea progresista, de avanzar, de vivir mejor, como señala Machado (2015), ha unido a izquierdas y derechas, a la ciencia y a la iglesia, a revolucionarios y conservadores. Es de ésta de la que habrá que librarnos, si queremos construir un mundo en paz donde quepamos todas y todos. Estas propuestas de Buen vivir, de comunalidad y convivencialidad, no son ni perfectas, ni ideales, ni para todo mundo. Cada sociedad y cultura tendrá que ir viendo su camino y resolviendo sus propias problemáticas, conflictos y cuestiones.

Lo que sí, defendemos, es que son referentes, propuestas e ideas, que son útiles para hacer el ejercicio de ir dislocando las preguntas, recontextualizando nuestros marcos de referencia y sentipensando las alternativas que en todo mundo deberán ser construidas para imaginar un futuro en paz. A la sociedad industrial, científica y moderna, le implicará pasar de su actitud histórica de *guía* –hacia estos pueblos y hacia el mundo en general– a una postura de alumno y aprendiz, de reconocer que lo que ignora está teniendo un impacto mucho mayor que lo que conoce. El reto para el ego y el patriarcado que la mayoría de la gente cargamos es mayúsculo, sin lugar a dudas, pero es el que hay que afrontar si aspiramos a un mundo que tenga viabilidad a futuro.

4.3.3. Sobre la sustentabilidad

Como cierre de esta sección, sobre los horizontes civilizatorios –existentes y en construcción– alternativos al proyecto moderno, analizaremos la cuestión de la sustentabilidad, no en términos de cómo hacer sostenible un proyecto civilizatorio, sino en el cómo podemos imaginar proyectos civilizatorios que sean sostenibles. El reto está en cómo podremos organizar y gestionar el con-vivir de los seres humanos dentro de la Tierra y todas sus comunidades de vida, a largo plazo. Aquí aparece, como medio y como fin, la armonía. Creemos que es medio en tanto valor fundamental para una búsqueda que pueda aproximarse a construir sociedades sustentables con capacidad de subsistir a largo plazo. Es fin en tanto que también es resultado de este proceso.

No podremos construir sociedades sustentables a partir de la imposición de restricciones la cosmovisión del crecimiento y del más. Se podrá hacer el intento –de restringir las emisiones contaminantes, de establecer límites al crecimiento económico o de limitar la natalidad por coerción– pero si la cultura occidental no se cura del mito del progreso, la sustentabilidad seguirá siendo un imposible como proyecto social. Es ese curarse de la civilización occidental de la que hablaba Gandhi hace un siglo ya. Creemos que sólo desde aquí hace sentido hablar de sostenibilidad.

Es por ello que Leff (1996) señala que estas reflexiones apuntan a la necesaria e impostergable reconstrucción completa del orden global, como condición de la supervivencia humana. Hablar de sustentabilidad e imaginar cómo puede ser alcanzada requiere de asumir de entrada que grandes cambios son necesarios –a todos los niveles de profundidad– en el proyecto moderno-occidental.

En ningún momento se pretende aquí llegar a las respuestas de esta complejísima cuestión. Se intentará abrir preguntas y enfoques que creemos pueden ser pertinentes para repensar los marcos de análisis sobre la sustentabilidad. Lo que sí se defiende es que existen marco filosóficos, existenciales, espirituales, epistémicos, éticos, sociales y políticos, para poder abordar la problemática robusta o cabalmente, a partir de la complementariedad de enfoques. Sería un ejercicio de sentipensar con la Tierra (Escobar, 2016c), el que podría delinear el camino de cómo intentemos resolver –junto con la Naturaleza y lo sagrado que cohabitan nuestras geografías– la permanencia en armonía de la vida de todas estas comunidades, y por tanto la subsistencia humana a largo plazo.

Creemos que en el camino de una ecología de saberes podremos construir herramientas y traducciones necesarias para comenzar a ver las alternativas reales a estos problemas. Por ahora tendremos que conformarnos con investigar y propiciar esa transición, el *por dónde* podrían estar esas respuestas.

Asimismo, defendemos que las bases o valores abordados en este capítulo –como las de sencillez, diversidad, comunidad, sacralidad, armonía, gozo, autonomía, complejidad, convivencialidad o interculturalidad– deben ser traídas al debate de la sustentabilidad. Esto se podría dar naturalmente al cambiar la pregunta básica sobre lo que se quiere sostener, si un proyecto civilizatorio o si la diversidad de la vida.

Creemos que la incorporación de estos elementos nos permite hacernos las preguntas sobre la sustentabilidad, en otros términos, dislocando las preguntas. Así lo señala Ana Esther Ceceña (2012), la búsqueda de futuros sustentables obliga a dislocar los referentes epistemológicos y las interpretaciones modernas y universales. Sin este cambio en los marcos de referencia, el debate seguirá centrado en cómo hacer más eficiente, cómo reducir el impacto, cómo paliar los daños de todo este sistema industrial, moderno, occidental, egótico y patriarcal.

Al igual que en los casos anteriores, rechazamos asumir la sustentabilidad como un concepto, ya sea adjetivo o sustantivo. Creemos que sería más adecuado abordarla como un *estado de ser*, como una práctica de vivir, como explicaremos. Desde esta propuesta la sustentabilidad no es algo que se defina, sino que se vive. Así lo pensamos en el grupo Yomol A'tel, como explica Rodríguez (2011), nuestro intento en ubicar la sustentabilidad no está en una cuestión teórica o académica, sino en algo que se debe practicar y existir. En eso estamos miles de movimientos y organizaciones sociales, concluye.

Es por esto que la sustentabilidad no se puede encerrar en una definición. Tal vez un día –con herramientas conceptuales más acordes a nuestros tiempos– se podría hacer, pero creemos que por ahora esto es imposible. Como defenderemos, ni siquiera estamos entendiendo a bien la cuestión, por lo cual lo primero es abrirnos a los cuestionamientos y a una constante resignificación.

Creemos que para avanzar en ellos los marcos de la complejidad, la ciencia posnormal, la espiritualidad, la pluralidad y la diversidad podrán ser de mucha utilidad. Incorporar al análisis estas cuestiones no es tarea fácil ya que complejiza toda la reflexión y la saca de los parámetros cuantitativos y disciplinarios bajo los que mira el conocimiento occidental. Pero creemos que con la incorporación de meta-sistemas, meta-puntos de vista, de desantropocentrizar nuestras preguntas e investigaciones, podríamos encontrar, tal vez, la simplejidad que se esconde en las relaciones que a nuestro nivel de realidad aparecen increíblemente complejas.

La relación entre la sustentabilidad y la forma de vida de los distintos proyectos civilizatorios, o buenos vivires, por supuesto que también tendrá que ser abordada. De formas similares a los cálculos –de huella ecológica o de impacto ambiental– que se realizan ahora. Es evidente que la apropiación biofísica de materiales de una población debe ser considerada bajo un modelo cuantitativo. Pero incluso en este tema –que alcanzamos a observar de mejor manera– sabemos que hay mucho que se está escapando a nuestros indicadores, elementos y relaciones que no logramos incorporar en el análisis.

En cualquier forma estos cálculos cuantitativos sobre el impacto de los grupos humanos en el mundo material, no serán criterio único. Se deberá completar con los *estados* de los ciclos de los ecosistemas –a corto y largo plazo–, y con elementos éticos y existenciales. Esto se deriva de que el propio *tipo* de sociedad tendrá que ser una variable dependiente más en el análisis –y no independiente, como ahora se pretende–. El reto será cómo poder establecer estos límites sociales –que serán necesarios para la transición–

sin utilizar criterios únicos o unidireccionales. Sólo a través del diálogo y la apertura esto se ve plausible.

Problematizando la sustentabilidad

Creemos que, para imaginar alternativas en la forma de pensar la sustentabilidad, primero hay que problematizar el concepto en sí, una parte ya la hemos venido haciendo, desde el desarrollo sustentable, y desde las visiones convencionales sobre esta temática. Completamos estas ideas de forma breve para dar paso a otras que hacen el intento de trascenderlas.

En español se da una confusión entre los términos sostenible y sustentable. Esto se debe, como explica Leff (1996), a la traducción del concepto del inglés. El verbo *sustain* tiene dos posibles traducciones al español: sostener o sustentar. Casi sinónimos, el primero refiere más a perdurabilidad y el segundo a soportar. Esto derivó a que su interpretación, en Latinoamérica, fuera en esos dos sentidos (ambos incluyendo como condición dada la economía). Sostenibilidad se ubicó como *perdurabilidad* en el tiempo del proceso económico, y sustentabilidad como lo que implica internalizar lo ecológico para *soportar* el proceso económico.

Lo que es prácticamente generalizado, es que en estas interpretaciones lo que se busca sostener es un modelo social, un proyecto civilizatorio, y lo que habrá que buscar son las formas para hacerlo posible. No hay apertura desde aquí a la posibilidad de una modificación real de ese proyecto, sino de buscar cómo hacerlo sostenible. Es entonces surgen todas las propuestas ecologistas paliativas como las que impulsan el reciclaje, el ahorro del agua, el uso más eficiente de los recursos, etc. Con esto no rechazamos dichos aportes, son muy necesarios en todo caso. Pero éstos no van a resolver el problema mientras el progreso siga siendo el motor del proyecto civilizatorio de cualquier sociedad humana.

Como lo vemos, lo sustancial del término sostenibilidad no está en el uso del adjetivo, sino en el sufijo, *-idad*, que indica la cualidad de. Así, el adjetivo sostener o sustentar —que refieren a lo mismo: permitir, mantener, asegurar, sostener, perdurar— toma forma como sustantivo abstracto, para nombrar la cualidad de sustentar o hacer perdurable. Así, el abordaje debería ser a partir de la indagación sobre qué hace a las cosas —a la vida— poderse sostener y mantenerse en el tiempo.

Antes de seguir con estas ideas, terminemos la problematización del concepto como habitualmente se utiliza. Esta confusión en la traducción —aunada a la costumbre de las estructuras de poder de pervertir los términos y banderas que los movimientos antisistémicos van tomando— llevó a que el discurso de la sustentabilidad fuera adoptado por muchísima gente en todo el mundo, pero haciendo referencia a cosas muy distintas. Así, científicos, medios de comunicación, políticos, tecnócratas y empresas, hablan del desarrollo sustentable o la sostenibilidad en sus términos, reduciendo la riqueza del

concepto a una cuestión cosmética y superficial; el poder establecido ha pervertido el término hasta vaciarlo de contenido (Leff, 2009; Toledo y Ortiz, 2014).

La pregunta sería sobre si estos movimientos y luchas deberíamos buscar otra palabra, otro concepto o término más radical –como algunos defienden–. Pero, al igual que con la comunalidad y la Vida buena, creemos que este esfuerzo será estéril. Como sugerimos, sólo al hacerlo narrativa y experiencia de vida se puede sortear este riesgo. En cualquier caso, si asumimos que los cambios necesarios son a un nivel más profundo, no hace diferencia hablar de sustentabilidad ni de sostenibilidad, ésta será parte de los resultados de estos cambios. Así, podemos asumir –como el uso que intentamos darle a los conceptos en este trabajo– que a lo que nos referimos no es a los conceptos en sí, sino hacia donde éstos buscan señalar.

En cualquiera de las lecturas que hagamos sobre la sustentabilidad, ésta nos confronta con la crisis del paradigma de conocimiento occidental y con la crisis de su proyecto civilizatorio –así lo vimos el capítulo pasado–. La crisis ambiental que atravesamos, como explica Leff (1996, 2009), es causada por esta racionalidad moderna, esto es sabido y aceptado. Pero lo que no se acepta tan fácilmente es que esta situación evidencia a la ciencia en su incapacidad de hacer frente al problema, y que confirma la insustentabilidad intrínseca de instituciones occidentales arraigadas como la economía y el desarrollo.

Más allá de esto, continúa Leff (2008a), esta crisis ambiental y el surgimiento de la pregunta por la sustentabilidad, viene a cuestionar la arraigada creencia de la supremacía del ser humano sobre las demás formas de vida en el planeta, y su derecho a dominar y explotar el mundo en su beneficio. En este sentido cuestiona el sentido existencial de la cosmogonía moderna occidental, sus soportes ideológicos y sus bases ontológicas.

Visto así es que la presente crisis ambiental confronta las profundidades de la cosmogonía occidental –arraigada en el ego moderno patriarcal– y de esta forma se convierte en un problema existencial para estas personas. Es por ello que es una cuestión tan compleja de abordar, reconocer algunas pequeñas cosas –las que generalmente se *sacan* de los acuerdos y documentos internacionales en el último momento, antes de ser firmados– implica reconocer cosas que este sistema moderno industrial no puede permitirse. Hacerlo implicaría abrir una puerta, que –por su profundidad– no está seguro de poder volver a cerrar. Por ello –como se hace– deben ser muy cuidadosos con el discurso sustentable, y mantenerlo dentro de la búsqueda de alternativas que abonen a sostener este proyecto civilizatorio.

Entonces, creemos que el esfuerzo de repensar el tema de la sustentabilidad, pasa por muchos lados. Por desconstruir la economía y sus formas de producción industrial, por cuestionar la relación de los seres humanos con la Naturaleza y su concepción del mundo, pasa por abrir el conocimiento científico a otros saberes –que en estos temas tienen mucho que aportar–, y pasa por abriarnos a hacer este análisis profundamente. Esto implicará el cuestionamiento de valores claves, como el del progreso, de la idea de bienestar moderno y de la universalidad de su proyecto.

Este camino habrá de superar la actual pedagogía de las catástrofes, como todavía se aborda en muchas universidades por personas críticas al sistema moderno. Mostrar los terribles daños y sufrimiento que ocasiona este sistema no lleva la semilla de la alternativa. Los discursos del oso polar flotando en un hielo derretido, del bosque en llamas o de los niños muriendo de hambre en cualquier rincón africano, no ayudan a superar la situación. Al contrario, por lo general son propuestas que invitan a paliar estas situaciones con donativos, consumo ecológico o con míseras dádivas para los hambrientos. Incluso, estos discursos en muchas ocasiones alimentan un nihilismo posmoderno de «no hay nada que hacer», que desincentiva la acción.

Presos todavía del paradigma moderno, no podemos alcanzar a ver las soluciones a estas problemáticas, pero sí podemos realizar aproximaciones convincentes y novedosas, con las cuales poder ir descifrando el camino. Para ello serían útiles y pertinentes las herramientas conceptuales y asideros teóricos que ya existen –como la complejidad, la ecología de saberes, la relacionalidad, la comunalidad, la Vida buena–. Desde este contexto hacemos el esfuerzo por sentipensar e imaginar nuevas preguntas y cuestionamientos alrededor de la sustentabilidad.

Sentipensando la sustentabilidad

Como punto de partida se debe aceptar que no es posible mantener la visión progresista del más es mejor. Esto en cualquier de sus presentaciones, dinero, pertenencias, títulos académicos, saber, poder, viajes, experiencias o lo que sea. Este progreso como camino siempre hacia un estado mejor de las cosas –desde una visión materialista y separada del mundo– desemboca en el deseo de crecimiento condición normal. Una característica muy *yang* evidentemente. Y una sociedad así no puede ser sustentable por definición, se requiere de lo *yin*, de la muerte, de la renovación, de los ciclos, etc. Así como el desarrollo sustentable, per se no puede ser sostenible, la cosmovisión moderna tampoco. Aspirar a una sociedad sustentable tiene que pasar por la renuncia al axioma de más es mejor.

Esto no implica una pérdida de abundancia –si se plantea en términos inmateriales, de gozo, espirituales– o de Vida buena –si ésta se basa en la sencillez, la armonía y la comunidad–. Pero sí implica plantear las preguntas desde otros lados y por tanto plantear otras preguntas. Tampoco se asume que ahora todas las culturas del mundo tengan que ser como los mayas o aymaras, y que ahora sean otros los que se deban parecer a éstos. Como dicen en las comunidades, cada quien a su modo y a su forma.

Lo que sí es condición es la apertura a la diversidad y al menos al respeto –en términos de permitir ser, y de tolerancia– de las distintas formas que el buen vivir pueda tomar en cada lugar. Siempre y cuando estas formas de Buen vivir no violenten a otras –humanas y no-humanas– y no impidan su posibilidad de vivir su propia Vida buena. Es la condición de la armonía y de la paz, que mencionamos antes. Y situación que por supuesto no sucede –sino al contrario– con el proyecto colonial del desarrollo. En este punto la cuestión se torna, también, política, intercultural y global.

Entonces, qué preguntas y cuestionamientos nos podemos hacer al respecto sobre la sustentabilidad. Sabemos que tiene que pasar por una cuestión de utilización de biomasa del planeta, es decir el aprovechamiento de los bienes naturales, y de qué tanta sea ésta dependiendo de la capacidad de regeneración o recuperación de estos bienes. Así lo intenta calcular la huella ecológica y otros índices.

Pero sabemos que a estos índices les faltan muchas cosas y podríamos completarlos con la incorporación de otras variables que sabemos que inciden en los ecosistemas, pero que no tenemos herramientas teóricas para incorporarlos. Metodológicamente es imposible incorporar todas las variables y relaciones que se pueden observar en los análisis matemáticos y científicos que se hacen. Comprender la Naturaleza, sus ciclos, sus cambios, y la interrelación sociedad-Naturaleza, rebasa los marcos teóricos construidos por la modernidad y la ciencia.

El problema que tenemos es que ni los científicos ni los chamanes están seguros de si estamos al borde de un cambio climático importante. Se habla del calentamiento global, del deshielo de los polos, de cambios en las corrientes marinas, etc. Con ello hay muchas teorías de lo que podría pasar, desde que aumente el nivel del mar, cubriendo buena parte de las tierras continentales, hasta la desertificación del mundo.

La incertidumbre se hace presente y nos invita a hacernos preguntas, ¿cuánto tiempo nos queda antes de que los ecosistemas puedan cambiar drásticamente de estado? ¿Estamos al borde de un cambio ecosistémico global? ¿O los sistemas son más resilientes de lo que pensamos? ¿Estos cambios implicarían un punto de no retorno a nivel ecosistémico global? ¿Qué impactos tendrían para la vida humana y para las demás especies con quienes cohabitamos este planeta? ¿Podría la sociedad como la conocemos adaptarse a estos cambios?

Las respuestas serán distintas y muy variadas, pero todas, creemos, con muy poca – o nula– capacidad predictiva real. No es que esto sea algo negativo en sí, si se asume la incompletitud de las respuestas que cada saber pueda dar, pero lo que es un hecho es que la ciencia –que nos había dicho que tenía el método para encontrar todas las respuestas y verdades– tampoco.

Es aquí donde la ecología de saberes, la complejidad, la transdisciplinaridad, nos podrían ser útiles para postular nuevos análisis, que pudieran, a partir de meta-sistemas – como pasos intermedios–, pensar en nuevas categorías apropiadas para abordar esta compleja situación. No podremos hacerlo en esta investigación, pero estas propuestas abren la posibilidad de hacer análisis sociedad-Naturaleza como sistema, y no como entidades separadas.

La urgencia que se percibe ante la situación global, a mucha gente le llevaría a asumir que se tienen que hacer las preguntas y estrategias, de manera más superficial, aterrizada y apegada a la práctica. ¿Cómo le vamos a hacer ya mañana? El problema es que esta prisa no permite ir al fondo de la cuestión, que es donde habría que rascar para que alternativas verdaderas pudieran emerger.

Desde lo que alcanzamos a percibir en esta investigación, creemos que la construcción de sociedades sustentables tendrá que ver primero con recuperar nuestra capacidad de aprender de la Naturaleza y de sentipensar con la Tierra. También con proyectos civilizatorios diversos, basados en la armonía, el equilibrio y la sencillez. Asimismo, lo que podría permitir estas dos cuestiones sería el marco de una dimensión espiritual en esa cultura y en su Buen vivir, bien-hacer y bien-estar.

Por último, creemos que es impostergable el tema del establecimiento de límites y escalas para la vida humana, la reproducción de la misma y su *ocupación* del planeta. En una sociedad libre y convivencial, estas escalas estarían determinadas por el alcance de la autonomía, la autosuficiencia y de las posibilidades de las herramientas convivenciales que podamos construir.

Abordemos primero la cuestión sobre qué se busca sostener. Si no es el desarrollo, qué entonces. ¿La humanidad? ¿La vida humana como la conocemos? ¿La Naturaleza, la biodiversidad y el equilibrio? ¿El planeta? ¿La vida en él? ¿O las condiciones ambientales y ecosistémicas que permiten todo ello?

Como hemos hecho, creemos que las respuestas que se den habrán de ser incluyentes. Pero lo que es común a todo ello es la vida —o, la Vida, podríamos decir—, entonces es lo que habría que sostener y sustentar. Esto podría ser imaginable sólo a través de la paz, o de las relaciones en armonía, como dicen los pueblos. Pero existe el inminente riesgo de que no seamos capaces de conseguirlo a nivel global en el corto plazo —antes de que provoquemos estos cambios ecosistémicos que podrían ser irreversibles—.

Pero, como dijimos en la introducción, tenemos que ver la cuestión a escalas. Habrá que partir de la humilde posición de que como humanidad no tenemos la capacidad de exterminar la vida en el planeta. En pocos millones de años más, lo poco que pudiera sobrevivirnos, habría evolucionado de otras miles de formas y el proceso continuaría por otros muchos miles de millones de años más. Ni la Tierra, ni la Vida están en peligro. Pero de lo que sin duda tenemos capacidad, es de generar cambios en los sistemas climáticos del planeta, alterando el funcionamiento general del sistema Gaia, siendo —como dijimos— una especie de cáncer, si lo pudiéramos ver fuera de una mirada antropocéntrica.

Para ejemplificar esto podríamos pensar en un bosque como sistema, compuesto por árboles, animales, territorio, su clima, los ríos que lo atraviesan, etc. En esta construcción de sistemas es donde generalmente se dejan fuera sus otros elementos, como los seres que habitan el bosque, el espíritu de la montaña, sus relaciones con lo exterior —tanto por reduccionismo, como porque escapan a nuestro conocimiento—. Los sistemas, desde un bosque hasta Gaia, son muchísimo más complejos de lo que podemos manejar epistemológicamente.

Estos sistemas también tienen fases o estados, que son necesarios para la reconstitución y maduración del sistema. Como un incendio en un bosque. Generalmente éste se piensa como la muerte del sistema, sin embargo, es una parte fundamental dentro del ciclo de vida del sistema bosque. Las perturbaciones se van acumulando —exceso de

materia orgánica, cambios en la orografía, cambios en el clima, etc.— y la fase de desintegración aparece como necesaria para evolucionar y regenerarse, permitiendo que surjan nuevas especies, acomodados, relaciones, etc. Sería como un *reseteo* del sistema.

Desde una perspectiva de Gaia —enferma por una parte constituyente de su sistema que lo ha desequilibrado de forma importante— nada impide pensar que este macro-organismo pueda —a su escala temporal— presionar el botón de *reset*. O visto de otra forma. El cuerpo humano, para eliminar una bacteria que le está haciendo daño, eleva su temperatura por algunos días, y sana. No sería de extrañar que algo similar pudiera estar sucediendo, con la diferencia que —según la escala temporal de la Tierra que hicimos, suponiendo una vida de 80 años— un par de días-Tierra serían para nosotros lo equivalente a un millón de años. Mucho más de los 200 mil que lleva el *homo sapiens* pisando esta tierra. Haciendo un análisis honesto, se ve difícil que como especie pudiéramos sobrevivir a ello.

Entonces, si la continuación de Gaia y de la vida no está en peligro, por más que hagamos, se podría concluir que la pregunta por la sustentabilidad no debería buscar —de manera primordial— este mantenimiento de la vida, ya que continuará por más que hagamos. Sin embargo, la cuestión retorna al mismo punto si planteamos a la vida humana como eje central de lo que se quiere sostener. Esto se debe al simple argumento de que los humanos no podemos sobrevivir sin la diversidad de otras formas de vida en el planeta. Y entonces la cuestión se torna tautológica, y nos regresa a la vida como elemento central. Esto lo explica también Franz Hinkelammert (2013):

“No se trata de cómo desarrollarnos, sino de cómo hacemos sostenible la vida humana en la tierra, y esta vida humana no se puede asegurar sin la vida en general, por eso hay que hablar de la vida humana como punto de partida, porque somos humanos, pero hay que ir más allá de ello y ver a todas las otras formas de vida.”

Se evidencia así la búsqueda prioritaria de la manutención de la vida, y en ello se reconoce pronto que ésta, como se mantiene naturalmente, es a partir de la diversidad. Sin vida —animales, árboles, plantas, hongos, etc.— no hay humanidad, es claro. Pero la diversidad de esta vida es condición necesaria ya que es lo que le da al sistema mayor resiliencia, mayor capacidad de acomodarse a los cambios y perturbaciones que éste sufra. Podríamos vivir en un mundo mono-cultural, que es hacia donde nos encaminamos. Por un tiempo sí, pero el sistema cultura-Naturaleza, con la pérdida de la diversidad desde ambas partes del meta-sistema, le hace perder resiliencia, o capacidad de adaptabilidad al cambio, y es mucho más probable que colapse —en su fase estable— que una diversidad de sistemas culturas-Naturalezas, dentro del pluriverso que se propone.

Como explica Boff (2016), para poder seguir vivos, tendremos que garantizar la base material biofísica sin la cual no vivimos, y para ello habrá que garantizar las condiciones físicas que mantienen la vida. En este sentido Capra (2014a, 2014b) señala que una sociedad sustentable estaría diseñada de forma en que sus instituciones —tecnología, infraestructura, organizaciones— no interfieran con la Naturaleza en su capacidad de

sostener la vida. Es un trabajo enorme el que hay que hacer, y para eso –concluye– hay que aprender qué hace y cómo ha hecho la Naturaleza para sostener la vida en el planeta.

Desantropocentrizar la sustentabilidad

La sustentabilidad no puede ser antropocentrista, sin embargo, lo es en tanto concepto humano. Fuera de nosotros, esto –como cualquier otra categoría o institución humana como el *tiempo*, la *verdad* o el *árbol*– carece de sentido. Habrá que intentar entonces plantear a la Vida y la Tierra como punto de partida de nuestro actuar humano, pero sin dejar el análisis en lo humano, donde generalmente se queda. Así Boff (2013; 16) afirma que

“la sostenibilidad fundamentalmente significa el conjunto de procesos destinados a mantener la vitalidad e integridad de la Madre Tierra, sus ecosistemas, con todos los elementos que posibilitan la existencia y reproducción de la vida de las generaciones actuales y futuras, así como la continuidad, la expansión y la realización de las potencialidades de la civilización humana en sus distintas expresiones.”

Este enfoque es pertinente, sin embargo, creemos que por un lado sigue arrastrando una noción de progreso humano, y por otro, conserva la centralidad de la cultura o sociedad, en el sistema cultura-Naturaleza. No es algo negativo –mucho menos a diferencia del discurso *mainstream* del tema–, pero consideramos que puede hacerse un esfuerzo mayor por desantropocentrizar el análisis no sólo en términos de lo que necesitamos para vivir, sino de lo que necesitan las otras comunidades (de la Naturaleza y de lo sagrado) para poder también expandir y realizar sus potencialidades.

Dicho enfoque lo adopta más adelante el propio Boff (2013; 125) al señalar que la sostenibilidad trata sobre cómo sostener las condiciones necesarias para que todos los seres de la comunidad de vida –actuales y futuros– puedan vivir. Entonces, como explica Escobar (2016b), el punto de partida de todo proceso que pretenda caminar hacia la sustentabilidad –hacia una era ecozoica, como la llama– debe ser la propia Tierra, entendida como Pachamama, de la que todos los seres formamos parte. Lo que debemos permitir, sostener o mantener son las condiciones que permiten los procesos de auto-organización, autopoiesis, en la Tierra.

La invitación entonces no es a ver cómo *ayudamos* a la Naturaleza que ha enfermado de nosotros mismos. Es decir, no se trata de ver cómo *cuidamos* los bosques o *protegemos* a las ballenas o cómo *salvamos* el planeta de cualquier forma. La cuestión está en cómo generamos las condiciones en las que estas acciones no sean necesarias; cómo podemos colaborar con todo el macro-organismo para restablecer el equilibrio de los procesos autopoiesis que mantienen la vida en el planeta. Con ello entonces sí podríamos aspirar a sobrevivir nosotros como especie, junto con toda la comunidad terrenal. Para ello, marcos como el de Claudia von Werlhof (2015a; 209), son de gran ayuda:

“Los seres humanos no somos una entidad aislada en este mundo y tampoco somos superiores a los demás. No obstante, los sistemas éticos resultan insuficientes para explicar lo que eso significa, ya que en su mayoría niegan la relación con la naturaleza. El concepto de religión tampoco sirve ya que está basado en la separación. No se trata de restablecer el vínculo con la naturaleza. La separación no existe; es pura ficción.”

Una postura como tal invitaría a trascender incluso la construcción del meta-sistema cultura-Naturaleza. Esto que tal vez sea posible desde un conocimiento espiritual y sentipensante, todavía está lejos de poderse materializar en análisis epistémicos coherentes que nos permitan tener una aproximación menos relativista a la cuestión.

Mientras tanto creemos que la transición se puede ir dibujando a través de una especie de *retorno* a la Naturaleza, no en el sentido de regresar a *vivir* en la Naturaleza –en cuevas y chozas–, tal vez algún día seres humanos mucho más avanzados que nosotros lo hagan. Sino en términos de regresar a aprender de ella, a escucharla, a aproximarnos a ella desde una actitud mansa y un *respeto* por su sacralidad. Creemos que esto podrá ir permitiendo encontrar esos elementos que nos hacen falta para despertar de la ilusión de la separación.

Para pensar en comunidades sostenibles, explica Capra (1996), debemos reconectarnos con la trama de la vida, esto se logra retornando a la Naturaleza como alumnos, a aprender de los ecosistemas –verdaderas comunidades sostenibles de plantas, animales y microorganismos. Pero creemos que esta apertura debe ser también hacia las otras culturas humanas que durante milenios han sobrevivido de formas si no perfectas, sí sustentables en sus territorios. En lugar de irles a despojar de sus tierras y a destruir sus territorios –buscando más progreso y desarrollo– deberíamos de acercarnos a estas culturas del Sur y de la Tierra a aprender y a preguntar. Nada más difícil para la cultura occidental dominante.

Pero si se hace el esfuerzo empiezan a aparecer pistas prontamente, como la diversidad que mencionamos. No importa si lo vemos desde una postura antropocéntrica y *egoísta*, hemos visto que la biodiversidad es deseable y se debe buscar sustentar, lo mismo que la diversidad cultural. Esta postura podría mantenerse sin la inclusión de la espiritualidad de la Tierra de la que hablamos. Esto lleva a alternativas como las de tener bancos de semillas enterrados bajo tierra donde se *guarda* la diversidad, o a tener invernaderos tecnológicos e intensificados para una producción diversa, o a manipular la genética de los seres vivos buscando esa diversidad, o a utilizar la bioingeniería para la mantención de climas y ecosistemas.

Estas propuestas que implican más profesionalización y más tecnocracia –por eso encantan en el Norte– podrían también caminar hacia la sustentabilidad. Una que se ve más turbia y mucho menos convivencial desde lo que alcanzamos a ver. Esto por dos razones. Por las inminentes implicaciones de poder que conllevan estas alternativas. ¿Quién controla esas semillas bajo tierra? ¿Quién tiene acceso a esa tecnología necesaria? Etc. Pero no sólo por eso, sino por los grandes riesgos e incertidumbres –a escala global– que estas propuestas conllevan. Como vimos, la ciencia ha avanzado mucho en su

capacidad de manipulación de la naturaleza, pero muy poco –en términos comparativos– en su capacidad de predicción y control sobre las consecuencias de su acción.

Como es de esperarse, no seguiremos esta posible rama que podría desprenderse sobre cómo buscar la sustentabilidad tecnocráticamente. Desde la espiritualidad ecológica que aquí se ha expuesto esto es un sinsentido, más bien se pensaría en preservar la diversidad de semillas, sembrándolas y compartiéndolas, o a mantener los climas y los ecosistemas reestableciendo la armonía en la relación biofísica y espiritual, con lo sagrado del bosque y la montaña, o a la búsqueda de herramientas convivenciales –al contrario de las tecnológicas– que permitan abonar a la sustentabilidad y autosuficiencia de las distintas localidades.

Entonces, esta condición de mantener la diversidad –como hace la Naturaleza para mantener la vida– se puede buscar por muy distintos caminos. Pero creemos que el industrial –tecnológico, antropocentrista y dominador– llevará a un horizonte que no resuelve el fondo de la cuestión, y podrá llevar a profundizar las problemáticas ocasionadas por el ego moderno.

En cambio, creemos que esta diversidad puede ser mantenida convirtiéndola en un valor social –muy distinto al universalismo moderno–. Así creemos que se debe procurar y defender la diversidad en todas sus expresiones –cultural, social, sexual, epistemológica, espiritual, de opiniones y de equipos de fútbol– es condición necesaria para aspirar a la construcción de una sociedad sustentable en paz y armonía. Y es la que nos permitiría reconocer y dialogar –en lugar de denigrar y querer cambiar– las demás formas de Buen vivir y de bien-estar.

La cuestión se torna política –de nueva cuenta– ya que, como explica Leff (2008b), fundar esta política basada en la diversidad y la diferencia implica bajar de su pedestal tanto al régimen universal y dominante del mercado –como medida de todas las cosas, y principio absoluto y organizador del mundo–, como a la razón totalitaria –como verdad absoluta y universal–.

Es por esto que la sustentabilidad es social y política también. La construcción de la sustentabilidad deberá entenderse como una construcción social compleja, dinámica y colectiva que atañe a todas las áreas del quehacer y sentipensar humano. Para empezar, podríamos ir buscando cómo incorporar esta diversidad en todos estos quehaceres –económicos, productivos, educativos, epistémicos, recreativos, etc.–

Diversidad que reconoce la historicidad y el contexto de todo lo que mira, y que se sabe parte de ello. Diversidad que sabe que no hay verdad absoluta ni un Buen vivir, sino verdades múltiples y Buenos vivires. Diversidad que se reconoce en las felicidades, necesidades y bienestares de cada cultura. Diversidad que privilegia la “y” incluyente en lugar de la “o” excluyente. Diversidad que reconoce la ecología de saberes y la necesidad de todos ellos para la construcción de sociedades sustentables.

Esta diversidad advierte que todo es valioso per se. En este sentido no cabe aquí el concepto de *desecho* o de *inservible*. Si observamos la Naturaleza, se encontrará también un

principio cíclico que acompaña todo proceso. Desde el sol y la luna, con sus ciclos propios, hasta el intercambio de materia biofísica de la Naturaleza, siguen este patrón. En este sentido las salidas materiales de un sistema son insumos para otro. La materia orgánica de las plantas retorna a ser tierra, el excremento animal también, y después alimento para una nueva generación de animales y plantas. El ciclo del agua, del carbón o del oxígeno apuntan en la misma dirección.

Las relaciones ecológicas no se dan en forma de causa-efecto, sino a través de ciclos y relaciones recursivas. Los residuos de un organismo son insumos de otros, y así se organiza un ecosistema sin desperdicios (Capra, 1996). Es evidente que, si no existieran los animales carnívoros y carroñeros, acumularíamos un exceso de carne muerta en los ecosistemas y el equilibrio sería imposible. Así podríamos evidenciarlo en muchos casos. La disolución, la muerte, la decadencia, son elementos esenciales en los ciclos y necesarios para otros procesos de madurez y crecimiento. Unos no pueden existir sin los otros, como pretende la economía. Este *ciclo descendente* –como lo llama Tolle (2001) es esencial en todos los niveles de cualquier sistema o modelo que se mantiene en el tiempo.

La naturaleza de esto entonces, no es la competencia, la dominación y la lucha por el alimento, la luz o los insumos, sino una especie de *colaboración sistémica* vista desde un meta-punto de vista, desde otra escala. Desde aquí no hay *drama* en la ballena que se alimenta de la foca, o en la cría cazada para alimento de otra especie. Es parte de un equilibrio sistémico. Sin la condición de *individualidad* de los seres y formas, todo hace más sentido.

Por eso Guillermo Palma (2015), rarámuri del norte mexicano, insiste en que, si queremos comprender lo que está sucediendo, debemos entender el mundo como algo cíclico. Las lecciones para comprenderlo así las podemos obtener de la Naturaleza, como señalamos, o bien de las comunidades indígenas y las culturas de la Tierra, que mantienen una visión del tiempo no de forma lineal, sino cíclica.

Para estas culturas, como la mesoamericana (Bonfil, 1994), la andina (Medina, 2001) o la hindú (Kumar, 2002), el tiempo no es lineal sino cíclico. Éste siempre está *viniedo* y no se está *acabando*, el tiempo siempre viene al presente. Desde esta comprensión no se pueden sustentar los valores del progreso, el *más es mejor*, del desarrollo, etc. El futuro estaría a veces adelante y a veces atrás, por lo que el camino al futuro sería un retorno al origen. Esto nos invita, como propone Santos (2009), a reconocer y construir una ecología de las temporalidades. El autor propone que el tiempo lineal es una forma de comprenderlo, pero se debe aceptar la diversidad de otras temporalidades, que son mucho más ricas, complejas y espirituales.

Incluir esta ciclicidad –temporal y material– en los diversos quehaceres humanos se podrá aterrizar de muchas y diversas formas. Por poner un ejemplo sencillo, esto invitaría a proponer seriamente a eliminar el concepto de *basura*, *desecho* o *desperdicio*, planteado en todo, los sistemas productivos, económicos, de consumo, etc. Pero antes de examinar cómo estos marcos podrían tomar forma en las acciones inmediatas, terminemos de exponer el marco de la sustentabilidad que se propone.

De estos ciclos y formas *autogestivas* de la Naturaleza tenemos mucho que aprender los humanos. Al observar, vemos que las relaciones o cadenas lineales son una rareza en los ecosistemas. Desde los matemáticos a los biólogos y físicos reconocen que cualquier perturbación tendrá un patrón constante de expansión –conocido como efecto mariposa–. Cualquier acción o intervención que realicemos tendrá efectos –que podamos observar y muchísimos otros que no– constantes y expansivos en la realidad y el mundo. Esto es algo fundamental a anotar en cualquier lucha por mantener las condiciones de vida en el planeta.

Sustentabilidad como estado de ser

Si como hemos expuesto, la sustentabilidad no puede ser planteada ni como concepto, ni como adjetivo de un proyecto social, ni tampoco de la vida, que no necesita dicho adjetivo. No es sólo un proyecto humano, pero como construcción social es intrínseco a la humanidad y la sociedad irremediablemente.

En cambio, creemos que ésta podría plantearse en términos de un *estado de ser*⁶³, un modo o forma o actitud humana, que se encamina hacia lo sustentable de manera *natural*. No es un estado *del* ser, como calificativo de ese *ser*, sino en términos de *modo de ser* o *forma de ser* humana que prioriza –en todo su hacer, sentir y pensar– el mantenimiento de los procesos que sustentan la vida en el planeta. Parte de una actitud que busca tener el impacto ambiental mínimo en sus actividades humanas.

Desde aquí se reconoce que la propia organización autopoiesica de los sistemas es sustentable. Por tanto, no se trata de *incidir* sobre los sistemas –bosques, climas, ecosistemas, etc.– para gestionarlos, cuidarlos, o *hacerlos sostenibles*, sino en recuperar las condiciones que permiten su propia auto-organización.

Escobar (2016b) llama ontologías relacionales, a aquellas que surgen de la vinculación, la relacionalidad y la conexión –entre personas, especies, formas de vida, espíritus– como una apertura de ese modo de ser. Éste reconoce que la *relación* no surge o se da con una realidad externa, sino que es una especie de *auto-relación* con un *uno-mismo* que toma materia en otras formas de vida. Esto, evidentemente, lleva a buscar establecer estas relaciones de formas colaborativas y solidarias y no de dominación y control.

Desde este enfoque de sustentabilidad no *importa*, si la actividad de la persona –su quehacer humano– es en términos *técnicos* sostenible o no. Es decir, si su impacto –en apropiación de biomasa y de residuos– se puede sostener en el tiempo como forma de vida o no (conclusión que para conocer cabalmente todavía nos falta mucho por construir y comprender).

⁶³ Esta idea surge de los debates sostenidos, durante 2013 y 2014, en el *Seminario Permanente de Reflexión sobre Sustentabilidad y Universidad*, coordinado por el Programa de Medio Ambiente de la Universidad Iberoamericana, Cd. de México.

Creemos que lo que caracteriza este estado de ser es la propensión de la persona, como modo de vida, de buscar o tender hacia lo sustentable de manera natural. Para ello habrá pasos intermedios a dar, hoy en día es imposible vivir de forma sostenible en una ciudad, o inmersos de cualquier modo en la sociedad industrial. Sin embargo, se manifiesta aquí un compromiso, que surge de manera natural a través del reconocimiento de lo sagrado de la vida, en todos los niveles de vinculación con el mundo y la realidad.

Consideramos que este enfoque enmarcaría a la sustentabilidad como un modo de ser humano en construcción de sociedades sustentables –en las que se entienda de manera integral a las comunidades terrenales y no sólo humana–. Por supuesto que el *cumplimiento*, en términos biofísicos, de las condiciones para que la vida en general pueda sostenerse –que actualmente no se cumplen– no sería inmediato, sino que dicho estado de ser permitiría ir las construyendo y recuperando.

Es evidente que, sin incorporar la espiritualidad ecológica, relacional y plural, como las de las culturas de la Tierra, esto de lo que hablamos no hace sentido. Como no le hará sentido a cualquiera que siga buscando cómo mantener el crecimiento económico y el progreso de forma *sustentable*. Es por ello que sostenemos que para lograr los cambios necesarios en el mundo actual lo más *pronto* posible, lo más *eficiente* no es acomodar los marcos actuales que existen –como hace la economía ambiental, el desarrollo sostenible, o el ecologismo en general– sino en buscar cómo incorporamos este estado de ser sustentable en nuestras vidas y por tanto en nuestras herramientas, nuestros quehaceres y sentipensares humanos.

En coherencia con el enfoque aquí planteado, no pretendemos hacer de esto una nueva definición, un nuevo marco o proponer la nueva forma adecuada de entender la sustentabilidad. Señalamos la posibilidad de comprenderse como estado de ser, tanto como de asumirse como verbo –sostener, sustentar, mantener, preservar–. De esta forma, la narrativa del marco general sobre la sustentabilidad podría plantearse en términos de ese estado de ser que en su *naturalidad* está sostener, cuidar, preservar, la vida a través de la armonía.

Abrir el debate de la sostenibilidad a estos términos conlleva a que las preguntas se vuelvan existenciales, sobre nuestro hacer en el mundo, sobre lo que queremos hacer aquí, cómo queremos vivir aquí, etc. Por tanto, pretender hacer el análisis sin este tipo de cuestionamientos termina redundando en las propuestas parcelarias, reduccionistas y paliativas, que ya hemos expuesto y que asumen que, en el futuro y de alguna forma, lo resolveremos. Este intercambiar el presente por el futuro –característico del progreso moderno, y que lleva a la insatisfacción e infelicidad– es el que permite a muchas personas seguir asumiendo que todo se resolverá en su momento.

Ubicar la sustentabilidad de esta forma, como horizonte utópico o punto de llegada posible, que guíe la construcción de alternativas para lograrla, implica dos problemáticas. Una, que es seguir con la falaz idea moderna de empujar todo a futuro, perdiendo así el presente y llevándonos a intercambiar medios por fines. Por otro lado, corre el gran riesgo –que de hecho ya sucedió– de convertirse en una promesa y un discurso del que

cualquiera puede apropiarse sin ninguna demostración, ni definición de lo que sería sustentable.

En este sentido creemos que el planteamiento como estado de ser permite superar estas situaciones ya que no se trata de plantearse algo a conseguir, sino algo a hacer. Un estado de ser es en presente y por tanto no pospondría para mañana la búsqueda, en toda su experiencia de vida, de una relación armónica con el todo. Reconocería que el primer paso es la necesaria reconciliación de la persona con la Naturaleza y los demás seres humanos, con el cosmos y consigo misma.

En este sentido se podría pensar como una forma de ser que surgiría de un ser humano liberado de su ego, de su modernidad y de su patriarcado. Por más complicado, lejano e irreal que pueda parecer ahora, creemos que, hasta donde alcanzamos a ver, sólo así podremos aspirar a construir sociedades verdaderamente sustentables y en paz.

El camino de la sustentabilidad es ineludiblemente profundo y espiritual. Sólo incorporando una visión ecológica, relacional, sagrada, espiritual, solidaria y comprometida podremos aspirar a comprender de qué va la cuestión. Esto no debe confundirse con el estereotipo ecologista de quien junta el agua de su regadera, no utiliza bolsas de plástico y consume alimentos orgánicos (aunque todo esto por supuesto abona).

Un estado de ser sustentable implica un profundo cuestionamiento de la cosmogonía occidental, de su concepción y su papel existencial en el mundo. Nos invita a superar las visiones universales, absolutas con verdades únicas y a buscar nuevos marcos teóricos y alternativas epistémicas. Implica una forma nueva de ver el mundo, entender la realidad y la Naturaleza.

No se trata de imaginar *el nuevo ser humano* —como el *hombre nuevo* del comunismo—, sino de plantear que, como actitud, este tipo de comportamientos se empezarían a encaminar. Sin ir más allá, las culturas originarias de las que hemos hablado, existen y viven —sin ser expresiones perfectas ni terminadas, por supuesto— este estado de ser. Para estos pueblos el equilibrio con sus ecosistemas representa su permanencia como identidad cultural. Sus quehaceres, su cultura, sus seres sagrados y su vida se encuentran todos en el territorio, del que todo esto forma parte. No sorprende, como recuerda Morales (2004), que para estos pueblos la sustentabilidad sea un punto de reivindicación, y de lucha.

Así como para estos pueblos todas las esferas de la vida se entrecruzan, la sustentabilidad debe atravesar todas las esferas del sistema social, pero no sólo, sino del sistema Tierra y del sistema Vida también (Boff, 2013). Si no abarca estas tres perspectivas —concluye— la apuesta sigue siendo vana e ilusoria.

Se debe partir de lo humano, porque como construcción social, esto es inherente a todo abordaje, pero debe trascenderlo e incorporar a las otras comunidades de vida terrenales. De nuevo aquí es donde un marco, como el de la complejidad nos permitiría construir análisis de meta-sistemas que puedan *acomodar* la realidad desde diferentes enfoques y tal vez así relaciones que ahora nos vemos, aparezcan en el ejercicio.

Para caminar por este sendero podríamos partir de lo que Leff (2010) llama ética para la sustentabilidad. Esta ética es distinta a aquella que plantea el «pensar globalmente y actuar localmente» que, como explica, lleva en germen el proceso de colonización del saber a través de la legitimación del conocimiento científico. Se trata más bien de una ética que nos permita explorar y comprender la capacidad de pervivencia de la vida, que nos permita generar imaginarios y procesos sociales de construcción de sociedades sustentables.

Esto, por supuesto, implica la necesidad de un cambio de valores, de actitud y de mentalidad para la civilización industrial, como anota Pigem (2010), ninguna cultura de individuos aislados que se sienten escindidos de un mundo inerte y desencantado podrá aspirar a ser sostenible, concluye. Para Boff (2012) este cambio es profundo e impostergable y requiere de recuperar la noción de sentirnos parte de la Tierra viva, una porción consciente e inteligente del planeta.

Esta ética recupera el principio milenario del equilibrio, a partir de la búsqueda del *justo medio* de las cosas. Así lo plantean las sabidurías ancestrales tanto de Oriente como el oráculo de Delfos, el confucianismo, el libro *Lao Zi* taoísta, el *Bhagavad-Gita* y el *Dhammapada* budistas, hasta de las tradiciones indígenas americanas, la judía, cristiana y el islam (Pigem, 2009).

Este marco propuesto de *ética* para la sustentabilidad, creemos que debería de plantearse en términos más allá de la ética, la cual queda atrapada en el mundo humano. Esta *ética* tendría que ampliarse e incluir a todas las comunidades de vida de la Tierra en los análisis y reflexiones. Para ello no hace falta inventar estos marcos, ya existen. Es lo que los mayas –desde hace siglos– llaman *ich'el ta muk*, como explicamos antes. Esta *respeto* o reconocimiento de lo sagrado –de su *ch'ulel*– en todo lo existente, se manifiesta a través de la búsqueda de una relación armónica con la Pachamama, con todas sus formas de vida y con el cosmos en sí.

Este *ich'el ta muk* conlleva no sólo a reconocer lo sagrado del mundo, sino a recibir lo excelso y la grandeza de la vida. Visto así, esta *ética trans-humana* para la sustentabilidad se plantea la Vida buena o el Buen vivir de todas las personas, sí, pero de todos los seres con los que cohabitamos también. Esta *ética* abraza la diversidad desde un sentido ontológico, reconoce lo sagrado de todas sus manifestaciones y se abre a recibir lo grandioso y lo espléndido de esa sacralidad de la vida.

Escalas y límites convivenciales

Con lo hasta aquí expuesto se ha intentado plantear un marco de referencia posible y congruente, para sentipensar la sustentabilidad. Sin embargo, falta abordar la cuestión sobre el necesario reconocimiento de escalas y límites determinados por el macro-sistema Gaia al que pertenecemos.

A este tema, en lo general, se le da la vuelta en los debates sobre sustentabilidad. En el Norte se evita con el falaz argumento de que la tecnología y el desarrollo permitirán

resolver las cosas y por tanto esta *imposición* de límites no es necesaria y se materializa como una limitación a las libertades humanas. En el Sur se suele evitar también, por otras razones, en las que se ubica al Norte como quien consume *demasiado* y el problema residiría ahí —lo cual es cierto también—. Esta *vuelta* a abordar las escalas y los límites necesarios, se debe no sólo al intento de mantener el progreso como valor viable y deseable de las sociedades, sino también a lo *espinoso* y *difícil* que resulta plantear estos temas sin contar con las herramientas conceptuales —éticas y filosóficas— para abordar el tema.

De lo que estamos seguros es que la cuestión deberá ser abordada en algún momento. Por reducción al absurdo sabemos que existe un límite de seres humanos que *cabemos* en el planeta, un límite de capacidad de producción y consumo, un límite a la velocidad que podamos alcanzar. La cuestión será cómo gestionar estos límites, determinados por las escalas naturales, de formas convivenciales, y no impositivas o fascistas. La colonización de nuestro imaginario y la consecuente falta de herramientas teóricas, nos dificultan imaginar cómo resolver estas situaciones de forma pacífica y convivial. Pero lo que es un hecho es que, tarde o temprano, habrá que discutirlo, o dialogarlo a través de una ecología de saberes, en el mejor de los casos.

Mientras sigamos viviendo en este planeta finito —situación que se augura a largo plazo— los límites físicos, o escalas naturales, tendrán que ser asumidos dentro de cualquier propuesta de Vida buena y de sustentabilidad. Ivan Illich (1978) señalaba que, si los seres humanos aspiramos a construir una sociedad sostenible, debemos aprender a establecer límites que no sean restrictivos. Esto no es una contradicción si se plantea desde la renuncia voluntaria, desde la pobreza convivial y la sencillez que hablamos.

Creemos que un elemento importante que abonará a la forma en que las siguientes décadas tomen forma —si de manera pacífica y amable, o violenta y brusca— será nuestra capacidad de dialogar, gestionar y determinar estas escalas y límites. La coyuntura es histórica, y la responsabilidad es altísima. Si logramos encontrar la forma de establecer límites, restricciones y escalas de manera pacífica y convivial, tal vez podamos vivir una transición pacífica. Sin embargo, la situación del mundo parece que se va inclinando hacia la violencia de los muros, las prohibiciones y la imposición de las condiciones de los más poderosos.

En cualquier caso, entre antes abordemos estos temas, mejor. A esto y ya urgía Illich (1978) hace cuatro décadas, al señalar que, si pretendemos hablar de un mundo futuro como sociedad humana, debemos plantear contornos teóricos de una sociedad que reconozca la necesidad de escalas humanas y de sus límites correspondientes.

De igual forma Schumacher (1973) ya señalaba que el problema de las escalas podría ser abordado a partir de diferenciarlas según cada ámbito humano. Para cada actividad hay una escala apropiada. Y entre más activa e íntima sea esa actividad, menor cantidad de gente puede tomar parte en ella. Entonces habría que plantear la pregunta para cada caso, para una ciudad, para un país o para una empresa o cooperativa, o para los intercambios comerciales, por ejemplo.

Observando la Naturaleza se puede ver el manejo natural de estas escalas, como explica Max-Neef (2007). De los muchísimos animales e insectos que viven en grupos, resulta extremadamente raro encontrar que éstos exceden la dimensión crítica –para su ecosistema– de su grupo. Ya sean elefantes, gaviotas, abejas u hormigas, cuando alcanzan la dimensión crítica, el grupo se separa dando origen a otra sociedad nueva, o bien se generan procesos –que pueden ser *violentos* o *pacíficos*⁶⁴– de autocontrol de la población. Sin embargo –concluye– el ser humano es el único ser que parece haber perdido la habilidad natural de mantenerse dentro de los límites de su escala, tanto en grupos que no excedan su dimensión crítica, como en el impacto que tienen con las demás especies de los ecosistemas.

A nivel político también implica plantear la pregunta, como hace Silvia Rivera (2015), ¿hasta qué tamaño se puede llegar sin que te capture el sistema y el poder –a las organizaciones, los movimientos, las alternativas–? Lo mismo podríamos pensar para lo productivo y lo comercial, qué escalas son las adecuadas para intercambiar bienes. Y así se podría plantear la pregunta en cada ámbito de los quehaceres humanos.

En términos de impacto ambiental, los sistemas demasiado grandes resultan a la larga demasiado *onerosos*, a diferencia de las operaciones a pequeña escala, locales, regionales, cercanos, que siempre serán menos dañinos para el medio ambiente (Max-Neef, 2007). Ante esto es que Schumacher (1973) concluía, *small is beautiful*, «lo pequeño es hermoso».

Traído a términos de la reflexión sobre la sustentabilidad, esto implicaría la búsqueda de la satisfacción de las necesidades y los quehaceres humanos a través de círculos lo más cercanos posibles. O tal vez no necesariamente los más cercanos, pero sí dentro de una escala *sustentable* que en algún momento se podría determinar, o auto-determinar.

Sobre todo, habría que empezar con aquellas cuestiones básicas que hemos venido señalando –alimentación, salud, vivienda, aprendizaje, intercambio, trabajo, movilidad– para buscar cómo podemos llevarlas a cabo con el menor impacto posible. En términos del trabajo Morales (2011) lo señala, en una sociedad sustentable el trabajo y la producción se hacen cada vez de manera más autónoma –y convivencial podríamos agregar–.

En tanto a las ciudades, como centros urbanos, tendrían que delimitar su escala –de tamaño y del impacto que genera– a su territorio geográfico y poco más allá. Tendrían que ser pensadas en términos de autosuficiencia. Algunos bienes, por necesidad o por lujo, se podrían seguir intercambiando a nivel mundial. Pero no todo como ahora, que llega al absurdo que vimos de las 4,400 toneladas de helado que Inglaterra exporta anualmente a Italia, mientras importa 4,200 toneladas, del mismo producto (Pigem, 2009). Esto es lo que a todas luces no se puede sostener, y es por los primeros lugares que habrá que empezar a establecer los límites que ya son evidentes.

⁶⁴ Las cursivas refieren a que todo acción violenta o pacífica es una construcción mental. Como tal no existe tal categoría ni en la Naturaleza ni en la realidad, sólo aparece con la participación enjuiciadora del observador.

Debería ser una norma que todo núcleo urbano pudiera tener capacidad de abastecer al menos lo básico de ese grupo –agua, alimento, vestido, trabajo–. Schumacher (1973) estimaba en unos 500,000 habitantes el orden del tamaño de una ciudad deseable, y señalaba que el límite inferior es más difícil de establecer.

Ese límite hacia lo más pequeño, creemos, debería decidirse en cada lugar y cada sociedad a su gusto y forma. Las escalas humanas muy pequeñas son problemáticas en tanto reproducción y riesgos de problemas por consanguinidad. Pero, por otro lado, las escalas en tanto más pequeñas generan menos impacto ambiental, por lo que en este sentido no representan un riesgo para otros grupos sociales.

En las escalas hacia lo grande sucede al contrario. Implica una mayor diversidad genética en la reproducción, con las ventajas evolutivas que esto trae. Pero su impacto ambiental evidentemente es mucho mayor, así como su *entrometimiento* en otras sociedades. Es aquí donde el tema de las escalas se tiene que abordar en términos de límites. Creemos que así será, por las buenas –en términos convivenciales– o por las malas –en términos totalitarios por parte de quienes controlen las estructuras dominantes–.

Los sistemas por los cuales habría que empezar a establecer estos límites creemos que son evidentes. El de la producción y el consumo, aunado a su intercambio internacional. Al impacto medioambiental de los distintos proyectos civilizatorios o Buenos vivires de cada sociedad, y a la contaminación que generan sus procesos industrializados.

Pero también se deben plantear límites a otras cuestiones que se van descubriendo, como a la ciencia, cuando es incapaz de prever y controlar los impactos de su intervención, a la educación escolarizada, etc. Como señalaba Illich (1978), estos límites deben concernir no sólo a los bienes o productos, sino a los servicios producidos, en tanto industrializados y generadores de dependencia. La austeridad, la autonomía y la pobreza convivial podrían ser de utilidad para ir pensando en estos límites.

Pero ante la falta de elementos para conocer cabalmente cómo establecer estas escalas viables o sostenibles para cada caso, tenemos que hablar genéricamente y de manera abstracta. Así es que pensamos que una condición o límite para cualquier proyecto civilizatorio –sea el desarrollo o el *Lekil kuxlejal*– está en el punto en que afecta o condiciona a otra sociedad. Esto podría ser un punto de partida plausible para salir del relativismo que se presenta ante la apertura a la diversidad cultural de los buenos vivires. La primera escala, que establece su propio límite, está en que no puede ir en detrimento del Buen vivir de otra cultura.

Otra escala que habrá que resolver es la de cuántos seres humanos podemos habitar el planeta. Claro que, como vimos, esto depende del tipo de forma en que se viva y se apropie de elementos biofísicos del ambiente, así como en sus desechos al mismo. Sin embargo, por reducción al absurdo, aunque viviéramos en cuevas de nuevo, habría una escala máxima para el número de personas que pudieran habitar el mundo de manera sostenible.

Si queremos calcular este límite, sabemos al menos que tenemos que combinar las variables de *materia biofísica apropiada por el tipo de sociedad* y la del *número de personas* en total. Pero si asumimos que cada sociedad tiene distintos impactos, entonces evidentemente su número de personas adecuadas a su escala será menor que el de una sociedad con menor impacto. Imaginar el análisis matemático empieza a verse más complejo. Mucho más si sumamos la inmensa cantidad de variables que en dicho cálculo se deberían de incluir – como las tasas de recuperación de los bienes naturales, la afectación en éstas del cambio climático, las corrientes marinas, los ciclos de los elementos y los ecosistemas, la acidificación de los océanos, las relaciones entre ecosistemas tan lejanos como el Sahara y el Amazonas, etc.–

Entonces, si la escala humana no puede ser infinita, existe un límite que será necesario establecer de forma que no sea un límite restrictivo sino indicativo. Desde un estado de ser sustentable esto se reconocería y no operaría como una limitación a su existir en el mundo sino como algo natural, aceptado y abrazado; hablaríamos así de límites convivenciales.

Para Illich (1978) el control de los nacimientos debe darse de esta forma. Si esto no ha sido posible es porque los intentos se siguen haciendo a través de herramientas no convivenciales, propias de la sociedad industrial. Las personas sólo limitan su reproducción por decisión –explica– por lo que, sin una práctica de anticoncepción voluntaria y eficaz, esto no será posible, y nos llevará a la situación en que la humanidad será aplastada por su número, antes de ser aplastada por la potencia de su propia instrumentación.

Aquí se hace presente otro elemento que tendrá que ser modificado en una sociedad sustentable: el modelo tradicional –y prácticamente universal– de familia. El modelo padre, madre, hijos –con las generaciones– hacer crecer la población de forma exponencial, como se ha visto. Es simple, en una sociedad sustentable, dentro de sus escalas y límites, no todas las personas podrán tener hijos.

Por lo tanto, habrá que ir pensando en modelos familiares alternativos. De hecho, ya hay experiencias en el mundo de grupos o *clanes* de familias, como las que hay en muchos *transition towns* «comunidades de transición» alrededor del mundo. En éstas, grupos de personas –entre unas diez y cincuenta, por decir– familiares, amigas o conocidas, se juntan a vivir en lugares compartidos, generando pequeñas comunidades o *familias extendidas*. Esto permite a los distintos miembros del grupo tener la experiencia de la familia, como el juego con los niños –que son adoptados como hijos del grupo–, el cuidado de los ancianos, la preparación de la comida, el cariño de seres cercanos, etc. Al mismo tiempo se tienen las ventajas que presenta un grupo diverso, como contar con personas con diferentes habilidades, gustos, intereses, etc.

Creemos que estas experiencias convivenciales son las que están surgiendo, y ya existen por miles, en el mundo. Por supuesto que no son alternativas completas ni perfectas, pero que sin duda van marcando el paso para experimentar y existir las alternativas. Las personas que llevan a cabo estas experiencias no están esperando el

cálculo matemático de cuál es la escala ideal para una familia nuclear o para un pueblo sustentable, simplemente lo están llevando a cabo, partiendo de muchos otros saberes y conocimientos, y no sólo el científico.

Esto no implica que se deba dejar de buscar un marco analítico robusto para comprender la cuestión sobre las escalas y los límites de los sistemas –como el número de personas en las sociedades, el comercio internacional o el tamaño de una cooperativa de café, etc.– Pero mientras contamos con ello tal vez el sentido común nos pueda ser de utilidad. Los sistemas demasiado grandes son insostenibles por donde lo queramos ver –sea una transnacional, una sociedad, una población de langostas o el intercambio comercial de helados–. Las grandes distancias, las grandes velocidades y las grandes poblaciones no pueden ser sustentadas en ninguna sociedad como hoy la conocemos.

Aparte del sentido común, que nos ayudará como orientación, muchos otros elementos –como la complejidad, la ecología de saberes, la ciencia posnormal, el pensamiento de la Tierra– también serán útiles para el establecimiento de estas escalas necesarias para aspirar a pensar en cómo construir una sociedad global, diversa y sustentable.

La escala global

Esta condición de globalidad de la sociedad humana creemos que no tiene vuelta atrás, en este sentido hay una *globalización* ya se dio. No entendida ésta como la expansión e imposición de un modelo de sociedad en el mundo –que también– sino en términos de la escala global humana. A este nivel ya hemos llegado, y hemos poblado prácticamente todo el planeta. Por tanto, cualquier cosa que intentemos resolver –como el cambio climático, el hambre, el control de armas, el uso de la geoingeniería o la biogenética, etc.– deberá de ser abordada a esta escala global. Idealmente con la participación de todos a través de un diálogo de saberes, si logramos llegar a ello.

Resolver los problemas globales requerirá de la cooperación de todos, y esto invita a pensar en una especie de institución que pueda gestionar globalmente el cumplimiento de estas condiciones. Para Leonard Boff (2013), los estados –como los países y las fronteras– se irán haciendo cada vez menos relevantes, en un camino hacia la unificación de la especie humana planetaria. Es por ello que sostiene que no habrá sostenibilidad global si no surge un tipo de gobernanza global, un centro multipolar con la función de coordinar democráticamente a la humanidad.

Sin embargo, en esta argumentación podemos ver todavía la presencia de lo Uno y de una especie de camino universal por el que la humanidad habría de trascender. Creemos que primero habría que reconocer que en realidad esta gobernanza global descentralizada ya existe, sólo que no es democrática. Este sistema de gobernanza –implícita y expresamente– está controlado por los países del Norte, encabezados por Europa y EEUU, quienes básicamente imponen sus normas al resto del mundo. Aunque existen otras fuerzas como la de China, Rusia y el resto de países *no aliados* –como los

llaman los norteamericanos—, el juego de poder en los organismos internacionales que sirven de herramienta para esta gobernanza global —OMC, BM, FMI, Consejo de Seguridad de la ONU, etc.— está dominado por los primeros. Es por ello no se *pueden* abrir a ser organismos democráticos.

Revertir las estructuras de poder que no permiten que esta gobernanza existente se torne democrática, se augura bastante difícil en términos de choque o de juego de fuerzas. De nuevo por ello pensamos que las soluciones verdaderas a estos conflictos están escondidas en las profundidades que vimos al inicio del capítulo, y que las alternativas deben buscarse por fuera de estas estructuras.

Es por ello que, si no nos remitimos a esta espiritualidad y cambio de valores de la cultura occidental, las propuestas que se hagan serán muy difíciles de llevar a cabo. Cuando la búsqueda de alternativas no se remite a esta profundidad quedan en casos como los de la economía ambiental, la interdisciplina, el desarrollo sustentable o la búsqueda por la modernización y ampliación del estado de bienestar. Desde estos intentos, defendemos, se intenta resolver lo nuevo con lo viejo.

De cierta forma, plantear la solución al problema de la *gobernanza* global, en términos de otra estructura global representativa, creemos que cae en lo mismo. Creemos que no necesitamos de una *gobernanza* que imponga límites y determine las escalas. Requerimos más bien de echar a andar procesos que permitan explorar las formas de ubicar y determinar estos límites de formas convivenciales y dialogadas. De lo contrario seguiremos tropezando con la misma piedra.

Para ello, habría que hacer el esfuerzo por imaginar el mundo futuro no como una súper-nación, como hace Boff, sino en términos de una meta-nación (Sachs, 1996). No se trata de una humanidad universal, sino de humanidades plurales y diversas. El reto, por supuesto, será cómo establecer y enmarcar esta diversidad de proyectos dentro de los límites y escalas biofísicas necesarias.

En este punto habremos de señalar que, en otros casos, consideramos este tipo de acciones como *pasos intermedios* —como la economía solidaria o la inclusión de los derechos de la Madre Tierra en el marco constitucional— y que como tal son necesarios para la transición. Sin embargo, no consideramos lo mismo para una propuesta de una gobernanza global en términos de instituciones representativas globales.

Defendemos esto debido a las implicaciones políticas, de poder y de intensificación de la dependencia y la colonización que esto podría implicar. Y a lo que seguramente nos llevaría, ¿cómo poder esperar que ahora sí van a funcionar los macro-organismos de manera democrática y abierta, si nunca lo han hecho? Ante esto, no proponemos un cambio de estrategia —la democracia— por así decirlo, sino de las tácticas. En vez de pensar en modelos representativos globales, se podría hacer en términos de radicalizar la democracia a través de instituciones que den mayor poder a los centros pequeños de participación directa. Sólo con ello, como saben los zapatistas, se cumplirá la democracia en términos de un verdadero poder del pueblo.

Ante esto sigue quedando el reto pendiente de la organización de la actividad humana a escala global. Responder a ello no será cuestión de una tesis sino del esfuerzo sentipensante, de la creatividad y del compromiso de toda una generación. En lo que insistimos es en la necesidad de modificar los marcos de análisis, las teorías y las herramientas con las que estamos pensando estas respuestas y la forma de abordarlas.

¿Cómo construir formas de organización de las distintas sociedades humanas globalmente, sin que sean dominadas por el poder hegemónico y sin que tomen forma de límites coercitivos e impuestos? ¿Cómo controlar y gestionar sustentablemente el impacto de la humanidad en el mundo sin que esto sea a través de normativas y leyes? ¿Cómo construir una sociedad global-diversa sustentable y en armonía?

Es sumamente difícil imaginar las respuestas a todo esto. Sin duda desde una humanidad –o parte de ella, no importa– que siga enraizada en este ego moderno patriarcal, esto será poco menos que imposible. Ya vimos cómo éste domina, controla, busca el crecimiento constante, racionaliza, etc. Un estado de ser como éste es insustentable en sí mismo. De esta forma cualquier análisis serio y honesto que hagamos sobre la sustentabilidad no sólo trastoca la modernidad (Leff, 1998; Toledo, 2004; Morales, 2011), también confronta al patriarcado (Paredes, 2015; Werlhof, 2015a) y al ego (Krishnamurti, 1984; Tolle, 2001).

Creemos que la liberación de este ego moderno patriarcal debe ser de la humanidad completa. De lo contrario, aunque éste se atrinchere y sobreviva en un grupo pequeño de gente, éste seguramente tendrá mucho poder y acceso a tecnología, con lo cual podría seguir dominando el mundo a través de la fuerza, las balas y las bombas; no muy diferente del panorama actual. Por ello, como defenderemos más adelante, para la construcción de una sociedad global sustentable, los países desarrollados tendrán que acercarse a aprender de las formas de vida del Sur, lo cual podría tomar forma en una especie de *Cooperación Internacional para la Vida buena*.

A esto nos referimos ya que los grandes problemas que atravesamos globalmente se deben en buena medida a la globalización e imposición de un proyecto civilizatorio insostenible e indeseable –en términos de bien-estar y de felicidad humana–. Es por ello que las culturas *subdesarrolladas* del Sur son las que podrían estar en condiciones de *ayudar* u *orientar* a los países ricos y desarrollados en el reacomodo de su sociedad. De manera que puedan buscar y encaminarse hacia una forma de vida más sostenible, armónica y amigable con las demás sociedades, el mundo y con las propias personas que viven dentro de estas sociedades.

Gilbert Rist (2002) preguntaba, ¿cómo hacer para que salte la estructura religiosa que protege al desarrollo? Creemos que con propuestas radicales que evidencien en sí mismas la situación. Por ejemplo, como que Bolivia o Ecuador de manera formal y a través de la diplomacia internacional ofrecieran su apoyo y *ayuda* a los países desarrollados, en la construcción de sociedades que puedan hacer más felices a sus ciudadanos. No se trata de ayudar, esto sería incongruente con el enfoque de esta investigación, sino de ofrecer

cooperación o colaboración. No sólo para los ciudadanos del Norte, que también, sino pensando en la construcción de un futuro global sostenible.

A este tipo de ideas, el colonialismo y la arrogancia occidental y moderna las ridiculizaría y las haría a un lado. Pero sin duda que habrá ojos y oídos de buen corazón dispuestos a mirar y ver algo que nadie les había dicho: que la solución propuesta a muchos de los problemas sociales –el desarrollo, el progreso, etc.– es en sí mismo la causa de estos males. Seguramente, en su momento, igual de descabellada se veía la propuesta de incorporar los derechos de la Naturaleza en la constitución de un Estado-nación. Y ahora se admira la valentía y el cambio paradigmático que esto significa.

Con esto no sugerimos que ahora los países desarrollados deban aprender a vivir como los aymaras –como sí supone el desarrollo a la inversa, con su *ayuda para el desarrollo*–, esto ya ha sido señalado en demasía. Lo que sí señalamos y defendemos es que las sociedades desarrolladas tienen mucho que desaprender de la modernidad y mucho que aprender de los pueblos del Sur y las culturas de la Tierra. Tanto por el bien de la sociedad global –y las demás comunidades terrenales– como por el de su propia población. De no hacerlo así, el crecimiento imperial del proyecto occidental podrá acabar de homogenizar el mundo, en un futuro que se augura gris, industrial, y que tiende más bien a ser oscuro.

Esta propuesta puede ser pertinente o un desatino total, poco importa ahora. Pero es una pequeña, dentro de otras miles de ideas que podríamos imaginar los seres humanos si pusieramos nuestra creatividad a ello, en vez de seguir destinando nuestro esfuerzo en cómo aumentar las ventas del negocio, de ver cómo se aumenta el PIB, cómo es eficientiza la producción, etc. Esto es lo que nos está llevando al mundo de la catástrofe. Hace ya cuatro décadas Schumacher (1973) señalaba que la primera y urgente tarea era salir del presente rumbo hacia esta colisión. Lejos estamos de salir de este rumbo todavía.

Ahora bien, estas reflexiones abstractas sobre el futuro del mundo sólo serán útiles en tanto nos dirijan a acciones que podamos hacer hoy, encaminadas a un estilo de vida diseñado en la permanencia. En este sentido se propone el marco de pensar la sustentabilidad como estado de ser, una actitud, siempre en presente, hacia la búsqueda de la permanencia de la vida en el planeta.

Hoy en día contamos con las herramientas –teóricas y físicas–, ideas y tecnologías necesarias para salir de este rumbo hacia el abismo –tal vez no para saber específicamente hacia dónde tendríamos que ir, pero sí para salir de ruta de colisión–. Existen miles de alternativas que reducen de manera importante los impactos de este modelo de vida insostenible. Focos que podrían durar cien veces más de la obsolescencia que se les programa, fuentes de energía no basadas en los hidrocarburos, formas de evitar el uso del plástico, y un larguísimo etcétera. El problema, de nueva cuenta –como insiste Mujica (2013)– es disposición política y ética, que se ven dobladas ante el poder del dinero y la ganancia económica.

Pero no es complicado imaginar lo inmediato que se podría realizar de haber disposición ética y política. Por decir un par de ejemplos. Eliminar el uso de unicel y todo tipo de plásticos desechables no biodegradables en el corto plazo. Quitar los subsidios al

petróleo y a la agroindustria y ubicarlos en las energías renovables, el reciclaje y la investigación para gestionar los residuos contaminantes –nucleares, plástico, etc.– Implementar marcos normativos que descarten el concepto de *basura* –a partir del re-uso y el reciclaje total– y que proscriban la insultante práctica de la obsolescencia programada. Establecer límites al comercio internacional de productos básicos, o índices de autosuficiencia en las balanzas comerciales nacionales. Etcétera. Ideas viables hay miles.

Claro que todas estas ideas no se implementan por falta de capacidad o imaginación, sino por cuestiones de poder. Como los subsidios al petróleo; las grandes empresas son quienes financian a los políticos norteamericanos, quienes después se ven comprometidos a mantenerlos. Esto sigue aumentando las ganancias de las empresas, que vuelven a *invertir* en la siguiente elección, y así nos vamos.

Entonces, operan aquí, al menos, cuestiones políticas –de poder– y otras más profundas –como la incorporada ilusión de que el crecimiento y el progreso serán los que nos traerán felicidad y buena vida–. No se trata de priorizar una sobre otra, el trabajo debe ser complementario, de no hacerlo así, la empresa de lograr una sustentabilidad global seguirá siendo un imposible.

Debido a las poderosas estructuras de poder que impiden cualquier cambio dentro del sistema, habremos de buscar otras estrategias para la construcción de esta sustentabilidad. Como explica Morales (2011), podremos buscarla a través de una democracia radical descentralizada de las instituciones hegemónicas. Con ello, la búsqueda es por aminorar el poder y la influencia que éstas tienen sobre los procesos sociales. Es decir, la búsqueda sería a través de la autonomía, la autogestión y la autodeterminación, como veremos en la siguiente sección.

En una sociedad así, claro que seguiría habiendo contacto, relación e intercambio con lo global y a largas distancias, pero no tendrán que ver con las cuestiones básicas de supervivencia y de la vida, como hemos dicho, sino con cuestiones de *lujo*, de *turismo*, de *representación*, etc., las cuales tendrían que buscarse con un impacto ambiental limitado y dentro de límites establecidos.

Dentro de este discurso *político* de la sustentabilidad, Toledo (2015) plantea abordarla y analizarla en términos de poder social, de emancipación y liberación. Esta propuesta ubica la construcción de la sustentabilidad como el afianzamiento y la creación del poder social territorial, es decir, la capacidad de las personas de ejercer su libertad dentro de sus propios lugares. Es una propuesta en franca sintonía con la de la ciencia posnormal de la que hablan Funtowicz y Ravetz (2000), y la cual tomará forma en la siguiente sección, ya que su *contenido* se encuentra más en la acción del hacer y menos en el discurso del pensar.

Desde aquí, la autonomía, la autogestión y la autodeterminación toman mayor relevancia en la construcción de comunidades sustentables y convivenciales. Para esto, los sistemas humanos –instituciones, grupos urbanos, intercambios, relaciones, etc.– se tendrán que plantear dentro de las escalas apropiadas en cada caso. Este afianzamiento del poder social en cada territorio, para Toledo y Ortiz (2014) es la vía más directa para construir verdaderas sociedades sustentables.

Esta propuesta, en diálogo con la presente investigación, nos invitaría a pensar la sustentabilidad en términos de liberación. Sólo un estado de ser liberado del ego moderno patriarcal puede ser sustentable. Aquellas personas y culturas que no han sido colonizadas por este ente colectivo son las que nos podrán ayudar en el camino a quienes sí lo fuimos; para ello habrá que sanar, curar, pero sobre todo despertar de la ilusión.

La sustentabilidad dentro de este marco implicaría el regreso del futuro al presente. De lo que se hace y se vive hoy. Un estado de ser sustentable que nos permita encaminar nuestra desidentificación con el ego moderno patriarcal, para una liberación global, que suena tan utópica e ilusoria, como necesaria y urgente.

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	Yomol A'tel La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

4.4. Alternativas en los quehaceres humanos

“¿El fin justifica los medios? Es posible. ¿Pero quién justifica el fin? A esta cuestión, que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los medios.”

Albert Camus (1986)

Con esta sección cerraremos el análisis de las alternativas que viene desde la profundidad de la espiritualidad hasta la sustentabilidad y la Vida buena como proyecto civilizatorio. No buscamos en estas propuestas las nuevas verdades, sino elementos y asideros que nos permitan ir construyendo marcos de referencia pertinentes para volver a pensarlo todo.

Pero esto debe aterrizar en presente, en las actividades y los quehaceres humanos de hoy, en las relaciones que tenemos –personales, económicas, sociales, etc.– ¿De qué nos sirve saberlo todo si no vamos a hacer nada? Si todo lo hasta aquí expuesto se queda en un discurso y una reflexión abstracta –sin implicaciones en nuestro hacer y nuestra vida hoy–, se queda sin posibilidad de convertirse en una acción política, con capacidad transformadora de la realidad que vivimos hoy en día. La reflexión podrá ser interesante tal vez, pero si no toma forma en hacer de la vida humana del presente, no nos sirve de nada.

Esto no contradice el marco general aquí expuesto, que propone la realidad como una co-creación de la acción de la experiencia de vida humana. En este sentido, la pura reflexión abstracta implicaría un cambio en sí mismo en la realidad observada y por tanto sí *serviría* de algo. Sostenemos esto. Creemos que no serviría de nada en términos de un posicionamiento ético y político que asume que la situación global del planeta es indeseable e insostenible, y por tanto un cambio en las condiciones del mundo son necesarias.

El simple hecho de mirar el mundo distinto, desde una mirada relacional de la realidad, la transforma en sí. Pero el *darse cuenta* de esta condición ontológica lleva a trastocar la identificación con el ego –aunque no a trascenderla por completo necesariamente– y con ello se abre al mundo de una forma relacional, de la que naturalmente surge la empatía, la colaboración, la solidaridad, el reconocimiento de lo sagrado del mundo, etc.

En este sentido consideramos que la relación entre la *mirada del mundo* y la *forma de vivir en el mundo* es recursiva, se crean en conjunto y se corresponden en coherencia. En cualquier caso, toda esta reflexión –al menos desde el posicionamiento ético y político que hemos asumido– sin la posibilidad de convertirse en acciones, en tácticas y en

prácticas de vida, no tendrá caso. Es lo que intentaremos hacer en esta sección, para después dar paso al ejemplo concreto de como intentamos hacerlo en el grupo cooperativo Yomol A'tel.

Por la escala y el límite de esta investigación no podremos entrar a profundidad en algunos casos que valdría la pena, sobre cómo tomaría forma este marco en las prácticas de sanar y gestionar la salud humana, o la justicia, o sobre cómo se propone otro proyecto de nación multicultural –como el caso de Bolivia–. Pero, a modo de introducción, los señalaremos brevemente, buscando con ello *aterrijar* algunas cuestiones de lo hasta aquí expuesto.

Otras propuestas sobre las que no profundizaremos

En las culturas mesoamericanas, de manera coherente a su cosmovisión, las enfermedades se explican no sólo por cuestiones físicas del cuerpo, sino también por la intervención de otras fuerzas o seres de la Naturaleza, como explica Bonfil (1994). Es por ello que los tratamientos de la medicina tradicional, aparte de hierbas medicinales y otros productos, incluyen ceremonias y ritos según cada tradición.

En las culturas andinas, como relata Rengifo (2015a), la enfermedad o el mal se da por un desequilibrio de nuestra relación con las otras comunidades del mundo, la Naturaleza y lo sagrado. A través de las ceremonias con plantas sagradas y medicinales –como la ayahuasca– se logra la reconexión con estos mundos. Esto lleva un período de dietas, purgas y prohibiciones, las ceremonias pueden durar semanas, según cada caso. A través del espíritu de la planta la distinción entre humano y bosque se diluye gradualmente, hasta que –como dicen allá– «uno mismo se está monte», uno mismo se es Naturaleza, se reconecta con lo sagrado y la sanación puede ser completa.

Por ello, la sanación –como el cultivo y la crianza– no son sólo atributos humanos, sino de la Naturaleza. El curandero no cura, sólo es móvil para que la planta –la Naturaleza– pueda sanar (Rengifo, 2015b). El acto de sanar es un acto en comunidad –entendida de manera amplia, con la Tierra, lo sagrado y las demás personas– y no una cuestión individual (Escobar, 2016a).

No se trata, como explica Feyerabend (1984), de que ahora todos tengan que sanar de esta forma y que se traten con hierberos locales, no. Sólo significa que debe haber libertad para que las sociedades humanas, en sus buenos vivires, puedan elegir libremente sus formas y modos de curar –y no a través de un modelo farmacéutico impuesto, que de paso destruye las demás alternativas curativas existentes–. Para quienes esto les funcione bien, y quienes prefieran las pastillas vendidas en la farmacia también bien. Pero sin duda, como vimos, hay elementos accesibles que nos permiten imaginar y plantear una medicina convivencial post-industrial.

Esto no cierra el debate sobre la eficacia de curar de estos métodos alternativos. Para el pensamiento occidental y colonial es evidente que son una bola de mitos y creencias. Por lo que no podría abrirse a cuestionar si realmente funcionan estos métodos, o

preguntarse si incluso pudieran ser más eficaces que los métodos de la medicina occidental. Para esta investigación no tenemos elementos para sostener ninguna de estas proposiciones. Lo que sí señalamos, junto con Feyerabend (1984), es que no existe evidencia científica, ni de otro tipo, que demuestre que estos tratamientos tradicionales, espirituales, alternativos, no funcionen o que sean menos efectivos que los de la medicina occidental.

Sin duda que esto fue planteado hace tres décadas. Pero debido a que las estructuras de poder occidentales se ven beneficiadas con estos supuestos, no hay incentivos desde el conocimiento científico para realizar estos análisis y estudios. Para responder a ello necesitaríamos de grupos de control tratados a través estas prácticas no-científicas, muchas de las cuales frecuentemente están prohibidos por ley. Los argumentos que generalmente se utilizan para responder a las preguntas sobre la eficacia y la eficiencia de estas medicinas tradicionales se siguen basando en prácticamente las mismas razones que en el siglo XVI justificaban la dominación y la colonización.

Saltando a otro quehacer humano, se podría analizar el caso de cómo podría comprenderse la justicia y la gestión de condiciones éticas de convivencia. En la justicia de las comunidades indígenas zapotecas, explican Esteva y Guerrero (2011), se busca primero la compensación de la víctima, más que el castigo de la agresión. En la mayoría de los casos las compensaciones son con maíz, guajalotes o chivos. Para los casos graves —como los de un asesinato— el culpable cargará de por vida con la responsabilidad económica de la familia del muerto. Podría escapar, pero desde una cosmovisión comunal y relacional, esto sería peor que la cárcel o la muerte.

La búsqueda de la justicia se hace en términos de mantener el equilibrio comunitario y espiritual, y no de buscar la forma adecuada de castigar o *ajusticiar* a la persona por el daño cometido; por eso el diálogo entre las partes es fundamental (Giraldo, 2014). Como practican las familias en Chiapas, la justicia se dialoga entre las partes, generalmente a través de un mediador, un cargo comunitario *jMeltsanwanej* —arreglador de conflictos—. Son procesos largos y abiertos a otras partes que no necesariamente están directamente vinculadas con el conflicto —como familiares, compadres o compañeros de trabajo—, pero que por lo general permiten restablecer el equilibrio y la armonía en la comunidad.

La justicia, explican los zapatistas, no se quiere como la occidental, que es una justicia imparcial, vendada de ojos para que pueda dictaminar lo mismo siempre y para todos —desde su modelo universalizable—, sin mirar y entender bien las partes y saber por qué pasó lo que pasó. Se busca una justicia con los ojos y las orejas bien abiertas, una que invite al diálogo, que busque la disolución del conflicto y no sólo el castigo. Este tipo de justicia sólo puede ser imaginada en términos convivenciales y no *proveída* por una institución cualquiera.

Para los zapotecas, cada robo de un guajalote es diferente, ¿por qué tratarlos todos como si fueran igual? (Esteva y Guerrero, 2011). Cada caso es diferente y debe ser tratado como tal, y no a través de un criterio homogéneo e impositivo. Aparte, de que en la

práctica –como los diarios lo confirman– esto no sucede así, la justicia occidental trata con muy diferentes raseros al obrero que al pariente del político.

Imaginar un marco de gestión del orden y de justicia –que no necesariamente jurídico– tendría que ser planteado en términos convivenciales y de autonomía. Para comprender las situaciones y condiciones de cada caso, las instituciones pensadas para ello deben de ser de escala pequeña, que atañe a las regiones y comunidades locales. Es imposible para instituciones nacionales o internacionales implementar este tipo de justicia convivial.

Por último, dentro de los intentos por existir las alternativas y la construcción de otros modelos, se deben señalar y reconocer los esfuerzos de quienes han impulsado los cambios –en la incorporación del Buen vivir y de los derechos de la Madre Tierra– en países como Bolivia y Ecuador.

Estos proyectos políticos, como explica Escobar (2012a), son el resultado de análisis teóricos, existenciales y políticos bajo los términos propios –y no con las categorías desarrollistas occidentales–, enraizados en la cosmovisión andina. El proyecto y el esfuerzo de todo esto es intrínsecamente descolonial (Giraldo, 2014). Este camino inaugura el camino hacia la búsqueda de un constitucionalismo ecológico, que permita trascender el antropocentrismo occidental (Boff, 2016)

No se debe perder de vista, como señalan detalladamente Gudynas y Acosta (2011), que cada caso es particular. El *Suma qamaña* en el marco boliviano aparece como principios éticos-morales, y no como derechos, a diferencia de la incorporación ecuatoriana. Muy importantes diferencias, como ésta, existen entre ambos proyectos. Sin embargo, lo que aquí buscamos señalar es que ambos esfuerzos han puesto sobre la mesa el cuestionamiento del desarrollo como único proyecto civilizatorio deseable.

Estas incorporaciones significan cambios paradigmáticos que trastocan la historia moderna, en la concepción del Estado, como plurinacional; de proyecto de sociedad, como Buen vivir; y de marco ontológico que le da base, al reconocer a la Naturaleza como sujeto y reconocerle así derechos. Detrás de esto hay una visión filosófica de una ecología integral y comunitaria. El siguiente paso, hacia una democracia sociocósmica – como le llama Boff (2016)– sería el reconocimiento de la comunidad sagrada también, para lo cual todavía estamos lejos de plantear.

Ahora bien, dentro de los pasos plausibles por ahora, Ecuador y Bolivia son un referente de los cambios que se pueden ir planteando. Esta concepción de la Naturaleza como sujeto evidentemente supera por mucho la concepción moderna de *recurso natural*. Estos pasos intermedios no deben entenderse –como explica Giraldo (2014)– como una arrogancia antropocéntrica del ser humano que reduce todo a su escala y a sus conceptos. Los *derechos* de la Naturaleza claramente no *existen*, son una invención humana. No se trataría por tanto antropocentrizar la Naturaleza, sino de permitir un marco constitucional y jurídico que nos permita plantear e imaginar la transición.

Si estas propuestas –del Buen vivir como proyecto y de los derechos de la Madre Tierra– se entienden como soluciones últimas o terminadas, y no como pasos intermedios, entonces no nos sirven de nada. Lo mismo sucede, como veremos, con la economía solidaria y la economía ecológica. Si lo planteamos así –como solución acabada– entonces equivaldría a algo muy similar a lo que le pasa a la economía ambiental, que busca resolver los problemas del mundo con las mismas herramientas que los han generado.

En cambio, si con la guía del sentido común planteamos estas propuestas como pasos intermedios, podríamos no perder de vista que el derecho es una construcción social antropocéntrica y, como tal, es parte del problema y de la crisis civilizatoria que atravesamos. En este sentido, dotar de derechos a la Naturaleza no necesariamente implicará que éstos se cumplan, así como no pasa con los derechos humanos, siete décadas después de haber sido declarados.

Los derechos y valores que podamos otorgarle a la Naturaleza serán los que los humanos decidan en nombre de la Naturaleza, explica Leff (1998). Ésta no puede manifestarse y exigir que se cumplan sus *derechos*. Debemos tener presente que, si los bienes naturales *florece*n o *desaparece*n, no será por haberles dotado, o no, de derechos, sino por los valores con los que los humanos le asignen *valor*.

De esta forma consideramos que, como propuestas terminadas e *ideales* son un peligro y pueden ser tan perversas como el desarrollo sustentable o la economía ambiental. Pero como narrativas y propuestas para la transición son un ejemplo digno de ser seguido, analizado y dialogado. Son una guía para encaminar el rumbo para construir las respuestas y las alternativas que buscamos. En términos de Escobar (2012a, 2012b) son estrategias ontológico-políticas para la transición hacia un pluriverso, y como tal deben ser vistas como procesos en construcción. Sólo así podrán servirnos de referencia para las narrativas de la transición.

El tema es amplísimo y pertinente, pero para esta investigación no podremos detenernos aquí. Donde sí lo haremos –por la naturaleza de este trabajo– es sobre algunas alternativas que se visualizan dentro de los buenos vivires y haceres –como el trabajo convivencial, la agroecología y la autonomía–. Asimismo, haremos en el análisis sobre un marco de referencia posible para la construcción de una economía convivencial. Finalmente realizaremos una reflexión –a modo de conclusión del capítulo– sobre los esfuerzos y estrategias que se llevan a cabo para existir en la realidad, re-existir, las alternativas.

4.4.1. Los buenos vivires y los buenos haceres

En el capítulo anterior hicimos la crítica sobre la economía hegemónica y sobre el desarrollo como proyecto civilizatorio universal. Ahora, a este nivel veremos cómo a través de herramientas, si no perfectas, pero más convivenciales que las occidentales, podríamos pensar en materializar algunos de nuestros quehaceres humanos en relación al trabajo, la producción y la economía. En este sentido el análisis se dirige hacia el cómo se aterrizan o toma forma aquello de lo que hemos venido hablando en este capítulo.

La Vida buena —por la visión relacional de la que proviene— sólo hace sentido si se plantea en términos de diversidad, es decir, de buenos vivires. Desde donde hablamos se plantean estas alternativas, no como únicas o necesarias para todos, sino como propuestas que buscan la construcción de herramientas convivenciales para la etapa de la transición.

El *Sumak kawsay* andino, como explica Lajo (2010) se basa en el *Allin Ruay*, *Allin Munay* *Allin Yachay*, «hacer bien, querer bien, pensar bien». Son tres elementos que se *hacen* y se ponen en práctica, y son tres compromisos con la comunidad y con la Pachamama. Dicho de otra forma, el Buen vivir pone énfasis en el hacer y no en el consumir, que vendrá después, en sintonía con el hacer y la práctica (Esteva, Babones y Babcicky, 2013). El Buen vivir se basa en el *buen hacer* en todo, en el bien comer, bien curarse, bien pensar, buen habitar, buen producir, bien trabajar, bien querer, bien relacionarse. Es el buen hacer, a través de formas convivenciales, de los quehaceres humanos.

Trabajo convivencial

Uno de estos elementos es el buen trabajar. Éste se plantea en términos muy distintos de cualquier forma del trabajo industrial donde el deseo y la necesidad mueven a las personas a sacrificar su *hacer* para obtener un pago a cambio que les permita —en teoría— satisfacer esas necesidades y deseos. Esta idea del trabajo occidental, expone Tolle (2005), es la que irá desapareciendo según más seres humanos se vayan haciendo conscientes. El gozo y la alegría, y no el deseo y la necesidad, son los motores de la fuerza motriz de un trabajo convivencial.

El socialismo propuso eliminar la propiedad privada para colectivizar los medios de producción. Sin embargo, explica Marañón-Pimentel (2012a), hemos visto que la explotación sigue aun cuando la propiedad es colectiva o estatal. Si queremos erradicarla, debemos eliminar las formas de control del trabajo que signifiquen su enajenación. Esto es a lo que invita la convivencialidad, como vimos, a recuperar la capacidad de hacer por cuenta propia sin la necesidad de enajenar el tiempo propio para realizar actividades determinadas por alguien más. Esto, concluye, tendrá que pasar por encontrar nuevos modelos de propiedad mixtos que permitan superar la actual condición.

El trabajo convivencial que se vive en las comunidades sin duda no puede ser llevado a cabo en estructuras de grandes escalas, como las transnacionales. Si se intenta sacar de contexto una propuesta y copiar el modelo para implementarlo en otro lado –como se suele hacer–, como en un organismo de gobierno o una empresa, sin duda que no hará sentido. Las propuestas convivenciales son necesariamente a escalas humanas accesibles a las personas.

En la visión budista, detalla Schumacher (1973), el trabajo se concibe en términos de habilidades deseables a desarrollar y compartir socialmente, y no como una cuestión individual para una ganancia personal. En las cosmovisiones mesoamericanas, explica Ceceña (2012), los trabajos no son males necesarios sino espacios de gozo, actos sociales, religiosos y económicos que alegran a la *Pachamama* y a su vez nos alimentan.

Por lo general, para los campesinos –quienes vaya que tienen un trabajo físicamente demandante– el trabajo no es una carga o una condena sino una expresión de relacionalidad con el mundo, de reciprocidad con la Madre Tierra y de realización (Giraldo, 2014). Por eso allá el trabajo no se tiene, sino se hace.

Esto de ninguna forma pretende *justificar* las desiguales condiciones e injusticias que existen, ni que asumamos que está bien que los campesinos sigan con su trabajo y sus mismas condiciones. No hablamos aquí de condiciones de trabajo, ni en términos positivos ni negativos, sino en concepción general del mismo.

Desde una propuesta de Vida buena –que no necesita *mucho* para vivir– el trabajo convivencial aparece más plausible y alcanzable, a través de grupos pequeños y en autonomía. Entre mayor sea ésta, mayor libertad se gana sobre la decisión de si participar o no en las estructuras del trabajo industrial. La gente lo podrá seguir haciendo, pero por decisión libre o diversión, y no por necesidad.

En el futuro el trabajo dejará de ser una carga o una condena, la dicotomía entre las actividades de ocio y de trabajo tenderán a converger hacia actividades que simultáneamente beneficien a la persona y a la comunidad (Pigem, 1994). Este tipo de trabajo convivencial es el que recupera sus actividades creativas y las formas de recuperar nuestra propia capacidad de hacer (Esteva, 2013a).

Y aunque esto parece ser en una sociedad convivencial utópica a futuro, defendemos junto con Esteva y Guerrero (2011) y Ceceña (2012), que –sin caer en idealismos ni folclorismos– en las culturas de la Tierra la producción y el trabajo –aunque es pesado e implica sacrificio y sudor– son espacios de libertad y gozo y de reafirmación de la vida y de realización humana. El trabajo en sí, puede desearse más ligero o cómodo, pero no es algo que se busque eliminar –como el mal necesario que es para la cultura occidental–, desde estas formas de vida, el ser humano se realiza también en el trabajo.

Para el budismo, como explica Schumacher (1973) la noción de trabajo es triple. Para la persona es una oportunidad para desarrollar habilidades y aptitudes, por un lado. Es una actividad que le permite trabajar y superar su egocentrismo al unirse con otras

personas para la tarea común. Y como actividad productiva le permite producir bienes necesarios para la existencia.

Esto es algo similar a lo que ocurre en las comunidades mayas actuales donde el trabajo se concibe como algo colectivo y basado en una relación de solidaridad (Messina y Pieck, 2010). A la vez es una actividad productiva, sagrada y que le permite aprender –bajo la premisa pedagógica del *aprender haciendo* que vimos—. Es una actividad humana atravesada por lo productivo para la subsistencia, económico, familiar, sagrado, político.

Como actividad colectiva y de reciprocidad, una de las modalidades en las que el trabajo toma forma es la del tequio, faena, minga, fajina o convite (Bonfil, 1994; Guerrero, 2011 y Giraldo, 2014). Estas formas particulares de trabajo comunitario se realizan cada determinado tiempo, o cada que es necesario. Como actividad comunal que es, no lleva retribución o remuneración. Son trabajos definidos por acuerdo comunitario o por la autoridad del pueblo, para el bien de la comunidad. En algunos casos todos los hombres adultos, y en otros todas las personas, de la comunidad están obligados a participar.

Para los compañeros en Chiapas parte del estar contentos es poder trabajar con la Naturaleza, la tierra, la milpa. Ese buen trabajar, que le lleva al buen comer y al buen relacionarse con lo sagrado en el trabajo, es parte de su *Lekil kuxlejal*. El trabajo alegra a quien trabaja y a la Pachamama, quien a cambio nutre, cuida y da alegría a los seres que la cuidan y la crían (Ceceña, 2012).

La alegría y del trabajo, dicen las comunidades andinas, alegra al monte. El trabajo no sólo es manutención y gozo para la comunidad humana sino para la Naturaleza también. Para nosotros, dice Rengifo (2015b) la chacra –la parcela– es felicidad, la chacra te enseña a querer, a vivir y a trabajar.

Si bien todos estos no son casos universalizables, ni perfectos, ni acabados, son otras visiones del mundo –del trabajo en este caso– que no sólo son *posibles*, sino que ya *existen* y no han dejado de existir en los territorios latinoamericanos durante todos estos siglos de colonización. El hombre moderno occidental, si quiere aspirar a salir de su depresión y crisis existencial, tendría mucho que aprender sobre estas visiones del trabajo y del quehacer humano.

Agroecología

Una de las formas en las que este trabajo convivencial toma forma es a través de la agroecología –o agricultura ecológica– como proceso productivo, alimentario, social, epistemológico, político y sagrado. En este sentido Giraldo (2013) señala que la agricultura no se reduce a la producción, sino que refiere al arte de trabajar, cultivar y habitar la tierra, lo cual ha forjado una condición ontológica que se ha conformado por milenios en la humanidad.

Hablar de las alternativas de los quehaceres humanos en tanto a la producción de alimentos, habrá de pasar por el marco propuesto por la agroecología y la agricultura

tradicional. Estas propuestas son convivenciales en términos que se proponen a escalas pequeñas, no como la búsqueda de sustituir el modelo industrial con otro.

Por definición son alternativas vernáculas que se basan en la pequeña escala, en lo local y en la diversidad. Dichas propuestas son desacreditadas por el discurso científico como menos eficientes. Pero, con mucho menos recursos que la agroindustria, explica Morales (2004), la agricultura local sigue proveyendo buena parte del consumo de alimentos en Latinoamérica –80% en Bolivia, 55% en Perú, 47% en México y 40% en Brasil–.

El discurso hegemónico no adoptó la agricultura industrial por haberse corroborado que su modelo era mejor, sino por la imposición del modelo industrial creado por las instituciones occidentales (Feyerabend, 1984). Pero con todo, estas prácticas tradicionales, locales, a pequeña escala, bajo una relación distinta con la tierra, todavía –aunque cada vez menos– siguen existiendo.

La agroecología, para Morales (2004, 2011), se puede entender como el proceso transdisciplinario que busca atender la crisis rural de las comunidades, a través de la puesta en práctica de sistemas de agricultura sustentable, agroecosistemas. Estas unidades de producción rural deben establecer dos tipos de intercambio: el ecológico –con los sistemas– y el productivo –con la sociedad–.

Por su parte, para Raigón (2009) considera que la agricultura ecológica busca trabajar los ecosistemas de forma integrada, manteniendo la fertilidad de los suelos, y buscando producir alimentos sanos y libres de químicos a través del uso de recursos locales y renovables. En esta propuesta se busca mantener y fortalecer la biodiversidad, como base del equilibrio de los sistemas productivos.

Mientras los científicos agrícolas buscan aplicar tecnologías para modernizar la agricultura tradicional a través de monocultivos industrializados, la agroecología voltea su mirada a las tecnologías tradicionales basadas en las propias formas de conocimiento de las localidades. El conocimiento indígena y campesino del trabajo de la tierra es punto de partida y elemento básico del potencial de la agroecología.

En este sentido se busca un diálogo de saberes que integre los conocimientos de las culturas de la Tierra con el científico occidental –de las ciencias de la naturaleza, de la complejidad, de las ciencias sociales– (Morales, 2011). La agroecología implica al científico a un doble reposicionamiento –y reconciliación, agregaríamos–, uno con respecto al campesino-agricultor y otro con respecto a la Naturaleza (Sevilla y Soler, 2010).

La agroecología reconoce a las formas de cultivar y trabajar la tierra de las comunidades campesinas e indígenas, que, como recuerda Giraldo (2013) incluyen una relación sagrada y relacional con ella. A través de la milpa, la chacra o la parcela, el agricultor rinde culto a la Tierra con su trabajo. Para Panikkar (1993) la relación con la Tierra a partir del trabajo, debe ser cultivada, como la de un amigo o un ser querido, muy a diferencia del sistema industrializado.

Dentro de este marco, explica Morales (2004) la agroecología también tiene a la diversidad como elemento central de sus referencias, y como elemento clave en sus estrategias agrícolas. A través de ésta y de un enfoque holístico busca un manejo ecológico de sistemas alternativos de agricultura sustentable. Este manejo de policultivos –de la agricultura tradicional mesoamericana– se sustenta en el principio de complementariedad entre las especies y los cultivos. Desde un ser relacional, como hemos expuesto, estas estrategias diversas surgen de manera natural.

Así se puede observar que, en la milpa mesoamericana, por ejemplo, se manejan policultivos que se complementan entre sí a través de relaciones complementarias, o favorables para las especies (Giraldo, 2013). De esta forma intercambian nutrientes y establecen relaciones benéficas, el frijol captura nitrógeno para la tierra, la calabaza se extiende y corta paso a la mala hierba, permitiendo al maíz crecer por encima, que a su vez le da soporte al frijol, etc. (Rodríguez, 2011). Es por esto que, para las cosmovisiones indígenas, y para la agroecología, no hace ningún sentido una plantación de un solo cultivo con fines de lucro y para el mercado, como los tristemente característicos monocultivos de caña del valle del Cauca colombiano (Escobar, 2016b).

Esta forma de cultivo de la milpa, a través de diversas especies manejadas en función de relaciones de beneficio recíproco, explica Carrillo (2006), fue un factor fundamental en la conformación de la manera de ver el mundo de los pueblos mesoamericanos. Esto creemos que puede ser así, pero no de forma determinista, consideramos que esta forma de agricultura es tanto causa como consecuencia –en tanto relación recursiva– de una cosmovisión relacional y plural.

Este marco agroecológico busca acercar la producción de alimentos con su consumo, priorizando lo cercano, lo regional y lo diverso, en lugar de lo lejano, lo global y la estandarización. Esta forma de producir alimentos no sólo es mucho más sustentable, sino que proporciona alimentos más nutritivos y saludables que los de la agroindustria –tanto por su ausencia de químicos y contaminantes, como por su mayor presencia y balance de nutrientes– (Raigón, 2014b).

Dentro de este marco de agricultura ecológica, el manejo industrial del *desecho orgánico* doméstico es un completo sinsentido. Este *desperdicio orgánico* creemos que es el único que deberíamos de tener, como especie humana, y de hecho no es *basura* sino *alimento* para la tierra –desde la cáscara del plátano hasta nuestro excremento–. Con este enfoque cíclico los insumos agroquímicos que promueve el sistema industrial salen sobrando, y estorbando –como veneno que son–.

Ese *desecho*, explica Kumar (2014), es el alimento y manutención de nuestros suelos, y se lo quitamos y lo debilitamos. Después, a ese suelo sin alimento le echamos pesticidas y agroquímicos, creyendo que con remedios industriales podremos solucionar esos problemas, pero éstos sólo se profundizan. Como en el caso de la salud, se olvida que un sistema bien alimentado –el cuerpo humano o la parcela– no requiere de *medicina*, excepto para algún caso extraño o extraordinario. No necesitamos de estos insumos de fuera que

son impuestos –concluye– con sólo retornar al ciclo natural de regresar a la Naturaleza lo que de ella se toma, podemos cerrar los ciclos.

Cuando mucha gente de ciudad va a las comunidades campesinas notan que mucha gente tira la basura en el camino o atrás de la casa, fuera de *su lugar* –un bote de basura–, esto se nota en los ríos, en las carreteras y en las casas. Y es cierto. Aunque las mismas personas por lo general no cuestionan que en su modo de vida la basura vaya a parar al mismo lugar –a la Naturaleza– sólo que fuera de su mirada.

Es cierto que esto es un problema común en las comunidades, el cual se debe a que el ingreso de la basura *inorgánica* tiene apenas algunas décadas. En sus culturas milenarias no existía el concepto de basura como lo es para la cultura occidental. En un modo de vida más cercano a la tierra prácticamente toda la *basura* es orgánica, y *su lugar* –como *basura biodegradable*– es atrás de la casa o ahí en el camino. Los cambios culturales no son tan veloces como lo ha sido la introducción a estas sociedades de los productos industriales, y sus basuras de plásticos indegradables.

No se justifica que las comunidades comprendan que no es lo mismo tirar una naranja que una bolsa de plástico o una lata, porque esto va a tardar miles de años en descomponerse. Pero, ¿por qué desviar la atención y la mirada de donde está realmente el problema? La cuestión está en que esa basura inorgánica –que es del sistema industrial y viene con sus productos– no debería de existir.

El problema de la basura en las comunidades viene de la mano de la expansión e imposición del modelo industrial, con sus necesidades prefabricadas y sus productos empaquetados. Es aquí donde hay que poner atención. Esto sin entrar en el delicado análisis sobre los desechos industriales, químicos y nucleares que los países del Norte vierten cínicamente –y sin ningún tipo de consecuencias– en los del Sur.

Si consideramos esto, en lugar de enfocar esfuerzos en campañas del manejo de la basura, deberíamos de pensar en campañas para eliminar todas esas envolturas innecesarias, y desechables, y con esos materiales tan tóxicos y contaminantes. Deberíamos de hacer campañas por evitar que las empresas del Norte sigan explotando minas y contaminando y tirando sus desechos en los territorios del Sur, etc. Habría muchísimo que hacer ante esta compleja problemática de la basura de la sociedad industrial, pero un poco de imaginación desde enfoques dislocados, apunta a alternativas plausibles.

Nos detenemos en esta reflexión para ejemplificar las nociones cíclicas y sistémicas que habríamos de incorporar a los análisis de todo tipo. En este caso, la agroecología adopta esta visión, y por tanto las *salidas* de estos agroecosistemas no se consideran como *desechos*, sino como *entradas* de otro tipo o de otros sistemas. Lo que sobra de la comida es alimento para los animales, y lo que no va a la composta, para ser alimento de la tierra, etc.

En este sentido, explica Morales (2004, 2011), la agroecología parte de un enfoque complejo y transdisciplinario, que se pone en diálogo con los saberes de las culturas de la

Tierra. Con ello se busca construir sistemas complejos, o meta-sistemas, que, optimicen su organización a través de relaciones benéficas y cíclicas, es decir complementarias. Con esto también se busca maximizar la producción, por supuesto, pero ésta tiene una prioridad menor a la optimización de todo el agroecosistema.

Creemos que esta agricultura ecológica es una herramienta perfecta para la construcción de autonomía alimentaria, no sólo en términos de poder decidir sobre la producción y consumo de la alimentación, sino en la capacidad de llevarlo a cabo con los medios propios, con herramientas convivenciales. En este sentido el marco de la agroecología es fundamental para la supervivencia y para la construcción de la autonomía y, por tanto, para ganar libertad sobre el sistema industrial en una cuestión básica de la vida, el alimento.

Estos modelos y sistemas de alimentación y relación con el ecosistema, son de bajo impacto, tanto por su forma de llevar a cabo la práctica como sistema productivo, tanto por su escala. Esta propuesta agroecológica funciona bien a pequeña escala, y no pretende ser un modelo para suplantarse al sistema agroindustrial. Creemos que no hay *técnica* alguna –ni tecnológica, ni tradicional– que pueda hacer de un sistema a esa escala algo sustentable. Se busca entonces atender los pequeños núcleos, locales y regionales, escalas que pueden aspirar a la autosuficiencia, a la autonomía y a la sustentabilidad.

Autonomía

Veamos entonces ahora esta cuestión de la autonomía. Del griego *auto* –uno mismo– y *nomos* –ley, regla, norma–, es la capacidad de establecer por uno mismo las condiciones. En términos sistémicos podríamos pensar que los sistemas autopoiesicos tienen autonomía, como capacidad para organizarse por cuenta propia. Para Porto-Gonçalves (2009), en el ámbito social y humano, autonomía toma forma como la capacidad de tener el control del destino propio.

Así pues, de forma somera, autonomía puede ser vista como la capacidad de hacer por cuenta propia y con medio propios, o bien, aquellos que se encuentren al alcance de la acción propia. Con este hacer nos referimos a las actividades humanas más básicas, como alimentarnos, vestirnos, habitar, transportarnos, aprender, producir, sanar.

Esta propuesta autonómica es más humilde y menos ostentosa que las alternativas centralizadas y con pretensiones universales. Desde aquí no se pretende *cambiar el mundo*, sino construir uno propio donde el cambio soñado pueda existir. Como decía Krishnamurti (2015), es evidente que una persona no podrá detener las guerras o crear un entendimiento entre las naciones. Pero lo que uno sí puede es generar un cambio fundamental en el mundo de nuestra relación cotidiana, lo cual lleva su propio efecto.

Autonomía no implica autarquía o aislamiento, explica Escobar (2016a, 2016b), pero sí corta ciertas relaciones hacia afuera, aquellas que le generan dependencia, destrucción o condiciones indeseables. La autonomía busca el diálogo intercultural y la vinculación con otros pueblos –otras autonomías también–, pero siempre en condiciones de igualdad

epistémica y social. En este sentido, la autonomía es una de las formas políticas en las que se materializa la condición ontológica del ser comunal.

Construir la autonomía –continúa– significa construir formas de vivir más allá del Estado y del capital. Para imaginar estos modelos se deberán construir nuevas formas de ser, hacer y conocer, y retomar las existentes. Estas formas autónomas de organización no buscan la toma del poder sino la construcción de herramientas políticas convivenciales –accesibles y cercanas a la gente– como asambleas, la rotación en los cargos, la decisión por acuerdo, etc.

Detengámonos un momento en el debate sobre la lucha por la toma del poder a través del Estado –sea por los medios *democráticos* institucionalizados o fuera de ellos–. Por lo general, las luchas contra el Estado de las últimas décadas, explica Esteva (2014b), han sido luchas por el Estado, por apoderarse de sus instituciones y desde ahí operar un *nuevo* régimen que sí funcione.

Antes de decir cualquier cosa, es importante la aclaración, congruente con el marco que aquí exponemos, que no se busca una solución general para los casos particulares. Cada caso, sociedad y país es muy distinta y las conclusiones sacadas para un lugar no necesariamente aplican para otros. Sin embargo, sostenemos lo aquí dicho en el caso que conocemos, el de México. De igual forma, creemos que el análisis que se hace, permite dar un marco pertinente para abordar esta pregunta particular en diferentes ámbitos, con sus respuestas en cada uno.

Para Ana Esther Ceceña (2013), el problema genérico de la búsqueda por el poder estatal es que una vez que se llega ahí, se debe hacer un esfuerzo para mantenerlo –en las próximas elecciones–, para que no vuelva a manos de los anteriores (de las que dicho esfuerzo pretendía escapar). Esto lleva a todas las prácticas ya conocidas, proceso en el que se corrompen la gran mayoría de movimientos; el sistema se empieza a colar por todos lados y termina por engullirlos.

Pero los problemas se dan, como explica Esteva (2014b) no sólo al llegar al poder, sino en el propio camino para hacerlo. Así surgen dos formas de autodestrucción de estos movimientos organizados: la corrupción –que por los *requerimientos* de la práctica va disolviendo los ideales de la lucha– y la conversión de la toma del poder de un medio en un fin. El poder del Estado se asocia con la capacidad de determinar y controlar lo que es adecuado para una sociedad. Por ello concluye que quien lucha por tomar el poder del Estado adquiere infaltablemente el virus de dominar y controlar.

Estos argumentos son debatibles y refutables, sin duda. Muchísima gente aboga a que los cambios pueden ser realizados dentro de las instituciones, que con adecuaciones necesarias se podrán construir estructuras y herramientas en beneficio de todas las personas, de la justicia y de la paz. U otros más radicales que argumentan que también se podría hacer un uso contrahegemónico de las instituciones, y por tanto no habría que abandonar la lucha por estas instituciones, sino asumirlas como espacios en disputa.

Otra postura es la que toman Santos y Rodríguez (2002). Explican que la crisis política que vivimos ha empujado a una especie de *fundamentalismo alternativo* que descalifica casi cualquier propuesta de cambio que se hace dentro del sistema, e idealiza casi cualquier propuesta que busque construir por fuera. Por tanto, proponen que se debe de buscar la construcción de alternativas dentro y fuera del Estado; la primera para no ceder terreno al poder hegemónico, la segunda para romper la dependencia e ir construyendo alternativas al *statu quo*.

Si bien coincidimos con esta argumentación —que responde en términos incluyentes— creemos que no es deseable en términos estratégicos. El camino de tomar el poder, parte de él, o luchar *dentro* y *fuera*, es uno espinoso y muy difícilmente uno puede salir bien librado. No imposible, por supuesto, como notables casos —como los de Evo, Mujica o Mandela, entre muchos más—, pero entre la enorme mayoría, son los muy menos.

Defendemos que el análisis concreto y la decisión estratégica de los movimientos debe ser local y en cada caso —como todo en realidad—. Claro que no es el contexto el que se da en México, que en Bolivia, Nueva Guinea o Bután. Cada organización o movimiento deberá hacer el análisis de su propia lucha y todos serán bienvenidos.

Sin embargo, defendemos junto con Wallerstein (2006), que esta estrategia histórica de los movimientos antisistémicos —basada en alcanzar el poder y desde ahí cambiar las cosas—, ya no es deseable. No lo es porque falló. Falló porque triunfó. En la mayoría de los casos en los que los movimientos lograron la toma del poder estatal, el segundo paso —llevar a cabo los cambios que los motivaron a tomar el poder— no ocurrió. Muchos se convirtieron en regímenes autoritarios y opresores, otros lograron realizar algunos cambios superficiales en las estructuras, y después salieron por la misma puerta electoral por la que habían llegado. Pero el fin que los llevó a tomar dicha estrategia —el cambio social— en la gran mayoría de los casos no se logró cumplir.

Este posicionamiento, como explica Fernández (2013) es el que toma la izquierda posmoderna, reprochando a la tradición socialista su centralidad en el poder estatal, a través de los fracasos de proyectos nacionales que se dieron después del éxito de tomar el poder. Por ello desde aquí el posicionamiento es mucho más modesto, pero mucho más radical: apartarse del poder del Estado y centrarse en la transformación directa del tejido de la vida cotidiana social.

El problema para Esteva (2014b) no está en la pequeña élite corrupta que utiliza el Estado para sus propios fines, sino en el Estado mismo. Es decir, la cuestión no es quién está en el poder, ni cómo se llega a él, sino que la raíz de esta problemática se encuentra en la naturaleza misma del sistema de poder del Estado-nación como estructura de dominación. En este sentido, concluye, no buscamos ni la toma del Estado, ni la refundación del Estado, sino la superación del mismo.

Estamos pues hablando de construir, o al menos hacer el intento de imaginar, otras formas de gestión de ese *poder* que no sea a través de estas macro-estructuras estatales. No se trata de voltear la tortilla de la dominación del poder estatal, y que ahora gobiernen otros —ojalá mejores—. Sino en terminar con la opresión intrínseca de este tipo de

organización social. En la histórica lucha de *los de arriba* contra *los de abajo*, y viceversa, no planteamos ya la destrucción de los de arriba pero sí de las estructuras que permiten que haya unos arriba y unos abajo.

La lucha pues no es por la gestión y administración de estas herramientas modernas de gobernanza, sino por romper con la necesidad de que éstas existan. No es una búsqueda por modificar las *consecuencias* que traen estas relaciones de poder inequitativas, sino por imaginar formas alternativas esas relaciones. Por eso, en estos movimientos sociales posmodernos, la lucha ya no busca la toma de estas instituciones, sino la creación de su alternativa a través de espacios liberados (Baschet, 2013) que permitan romper con la dependencia y la necesidad que se tiene de esas estructuras modernas e industriales. Sólo así, defenderemos, éstas podrán derrumbarse, al convertirse en obsoletas.

Romper la dependencia

En el capítulo anterior abordamos cómo las instituciones industriales generan dependencia de sus servicios y productos para satisfacer las necesidades básicas. Illich (1978) explicaba que para romper este encadenamiento a los servicios industrializados se debe reconocer y recordar la capacidad del ser humano de hacer, de aprender, de moverse, de comunicarse, de conocer. Reconocer esto es el primero paso para la liberación de esa necesidad creada, y por tanto de la carencia de no tenerlo.

Cuando uno depende de algo o alguien más —a cualquier nivel, emocional, espiritual, de trabajo, de alimentación, salud, etc.— gradualmente se va volviendo débil y endeble, pierde su capacidad de pensar con claridad (Krishnamurti, 1984) y su capacidad de hacer por sus propios medios.

Las cosas más sencillas que antes se podían hacer por cuenta propia y sin necesidad de algo externo, hoy ya no pueden hacerse (Schumacher, 1973). La familia que tejía su ropa, construía su casa y hacía su herramienta, se ha vuelto, compradora de prendas confeccionadas en otro continente, de vigas de cemento y de tractores. Con ello, explica Illich (1974), pierde poder para hacer sus cosas y está condenado a necesitar de las instituciones industriales que le proveen estos elementos.

Para esta sociedad industrializada se vuelve una necesidad nacer y curarse en un hospital, aprender en una escuela, trabajar en una empresa, alimentarse de un supermercado, o transportarse en auto, tren o avión. Esta sociedad ha llegado a las comunidades del Sur y ha logrado romper con la autosuficiencia de sociedades que llevaban siglos siendo autónomos y sustentables. A cambio les ha dejado productos embolsados en plástico, y limosnas para que puedan consumir sus bienes y servicios y así progresar.

Así lo cuenta Félix Díaz (2013), autoridad del pueblo qom que habita la zona del Chaco Central argentino. Para nosotros —explica— en nuestro territorio está nuestro mercado, como le dicen allá, ahí está nuestro alimento, nuestra farmacia, ahí se hace el trabajo y están los bienes naturales que necesitamos en nuestra vida, pero también está

nuestra espiritualidad y nuestro lugar donde existimos. Pero hoy en día se prohíbe a nuestros chamanes utilizar esas medicinas del territorio –con las cuales históricamente nos hemos curado– y nos dicen que hay que comprar el medicamento de la farmacia, que el médico dice cuál es, que porque es avalado por la ciencia, y que por eso ese sí cura.

Entonces –continúa– a los indígenas, el Estado nos despoja del territorio –tumba el bosque, invade con minas, etc.– y nos deja sin dónde acudir para conseguir el medicamento. Y entonces sí hay que acudir a la farmacia occidental. Pero si uno no tiene dinero, no puede comprarlo. Entonces acuden al político, que te da dinero, pero te condiciona. Pero si yo indígena voy y rompo una farmacia occidental para sacar mi medicamento, me llevan preso. Pero no así con el Estado y las empresas que destruye nuestro monte, contamina nuestras aguas y destruye nuestra espiritualidad. Al despojar al indígena del territorio, se pierde todo sentido. El indígena no se puede desarrollar si no tienes tu chacra, si no tienes monte y agua. Lo único que queda para muchos es mendigar agua, salud, comida, ante el Estado. Así es como nos ha hecho dependientes –concluye–.

En otra geografía, en los altos de Chiapas, para los tsotsiles, narra José Jiménez (citado en Schlittler, 2012), esta dependencia se genera de muchas formas. Por ejemplo, con los programas de ayuda para el desarrollo, te dan esto y esto, pero no vives libre, se te condiciona a ser algo, no se te reconoce como tsotsil, como chiapaneco, mexicano. Es como un cuento –dice– del perro y el zorro. El perro vive ahí muy bien en la casa de su amo, todos los días come bien y está fuerte. Y el zorro pues busca su propia comida, trabaja, entonces el zorro flaco, flaco. Y un día se encuentran, «oye amigo zorro, veo que tienes hambre, estás flaco, si quieres te invito a trabajar conmigo, aquí comemos bien y todo, nomás que la condición es que no vas a vivir libre, tienes que estar encerrado». Y el zorro se piensa y se piensa, y dice «entonces no, prefiero vivir con hambre que estar amarrado». Entonces pues toda esa ayuda no ayuda para el Lekil Kuxlejal, puedes tener comida y de todo, pero no eres libre, y por eso no puedes tener buena vida.

Para las comunidades tseltales, como explican nantic⁶⁵ Ana y nantic María en un grupo de discusión (YA', 2015), nos han acostumbrado a sólo recibir del gobierno y así han hecho dependiente a la gente. No es un apoyo que nos dan, sino que malacostumbran para no sembrar, no trabajar la tierra y cuidarla y todo eso. Y la comida que nos ofrecen nos dan más enfermedades a nuestra familia. Pero a ver si un día no se olvidan de nosotros esas personas, ¿qué vamos a hacer entonces? Tenemos que trabajar por dejar de depender de los que nos dan y organizarnos como cooperativas –concluyen–.

Insistimos en las voces del Sur que explican esta dependencia industrial impuesta, para explicitar que no sólo es discurso y reflexión académica aquello que teóricamente aquí hemos venido señalando. Es una reflexión y práctica propia de muchísimas comunidades, movimientos y organizaciones campesinas e indígenas.

⁶⁵ Como en tseltal se llama a las mujeres mayores, de traducción *nuestra madre*.

Es importante realizar los análisis en cada localidad, de cómo opera la creación de dependencia, sobre todo en las áreas humanas más elementales, de subsistencia y aprendizaje, para idear las formas de romper con ella. Creemos que es pertinente retomar los llamados de Illich (1971) por realizar una investigación que se enfoque en las alternativas a los productos y servicios del mercado industrial –a los hospitales, las escuelas, los automóviles, etc.– Esta contra-investigación es el elemento más básico y crítico si los pueblos del Sur pretenden construir un futuro vivible, concluye.

Personas en todo el mundo están recuperando esto desde la práctica, el sentido común y su hacer diario, redefiniendo sus propias necesidades y formas de satisfacerlas a través de formas autónomas (Esteva, Babones y Babicky, 2013). Si no escuchamos de ello es porque, como es evidente, no es algo de lo que se hable en los medios de comunicación, las escuelas, los hospitales y demás instituciones industriales.

La emancipación real de estas instituciones es darnos cuenta de que no los necesitamos para vivir bien (Hinkelammert, 2013). Por ello estas luchas no se organizan para pedir más espacios en las universidades, o para mendigar cada año presupuestos estatales para los proyectos, como explica Esteva (2013a), sino que se organizan para aprender y producir lo que se necesita de manera autónoma. De esta forma, poco a poco, se va suprimiendo la necesidad de estos aparatos.

El llamado entonces (Illich, 1974) es por buscar alternativas y herramientas convivenciales de todas las instituciones y productos que hoy nos dominan y oprimen: alternativas a los hospitales y los doctores, a las escuelas y la educación por competencia enlatada, al automóvil, al Estado y al mercado.

No se trata pues, ni de tomar el poder del Estado, ni esperar de él que cumpla su función de procurar bien-estar a las personas. Ya sabemos que este sistema genera relaciones de enajenación, explotación y dependencia, recuerda Esteva (2013a), no se trata de administrarlo bien, sino de hacerlo innecesario. Para Escobar (2016b) esta lucha por la autonomía busca recuperar del Estado las áreas claves de la vida social que ha colonizado.

Esta autonomía se materializa en términos de autosuficiencia, autogestión y autogobierno, como existe en las comunidades en resistencia en Chiapas y en cientos de otros lugares en el mundo. Y creemos, junto con Illich (1978), que este descubrimiento de la gente, de que ellas mismas pueden satisfacer sus verdaderas necesidades –al menos las más básicas– conlleva a cuestionar y trascender ese sentimiento escasez, de falta y carencia, y del que ya hablamos previamente. Estas cuestiones son propias también del ego patriarcal, como vimos, y por tanto es una invitación también a confrontar la cuestión desde este nivel.

De igual forma creemos y defendemos que el esfuerzo de construcción de autonomías locales, que puedan satisfacer sus necesidades más elementales con herramientas convivenciales, es una estrategia adecuada, eficiente y pertinente en la lucha contra la pobreza a nivel global. En lugar de emplear los esfuerzos en ayudar a los pobres a integrarse al mercado y demás estrategias que profundizan el problema, se podrían

destinar en crear pequeños núcleos productivos que generen autosuficiencia alimentaria local y autonomía para las cuestiones básicas de la vida.

En la mayoría de los lugares rurales esto ni siquiera se tiene que promover porque éstas son las formas en que de por sí se ha dado la subsistencia humana durante milenios, en pequeñas escalas autonómicas. El esfuerzo para el Norte y sus agencias de cooperación consistirá en dejarles de ayudar a los pobres, y más bien dejarles de exprimir a través de las estructuras industriales que éstas mismas promueven.

Pero de nuevo esto parece ser mucho pedir. Para estos movimientos –como el zapatismo– no se trata ya de pedirle a ningún Estado que les respete y reconozca, sino de existir en la realidad estas cuestiones –autosuficiencia, autogestión, autogobierno–. Ya no sólo con el esfuerzo que esto implica, también con el de tener que resistir los embates de este sistema que a la fecha les sigue hostigando, agrediendo y matando con una impunidad cínica.

Para Boff (2016) que las comunidades y las personas sean autónomas es que puedan no depender de algo o alguien más. No es que no estén ligados y relacionados, ya que lo están a un nivel de profundidad ontológico y existencial, en tanto forma comunal de ser. Pero esta misma toma forma, en las estrategias de la práctica, como autosuficiencia para la subsistencia. Es un ser vinculado y conectado con la comunidad, pero no dependiente. Desde ahí se puede ser libre en la relación.

Entonces, para los movimientos que hoy en día buscamos un cambio en el mundo hacia condiciones más dignas –en todos los niveles– la acción ya no pasa por pedir a las instituciones mejores condiciones, ni la acción revolucionaria de intentar tomarlas. Se trata, como explica Esteva (2013a), de dejar de pedir permiso y cambiarlo todo a fondo, en nuestra realidad inmediata, en nuestro mundito. La batalla revolucionaria empieza con las palabras, las miradas y las acciones en primera persona. La insurrección necesaria y que ya está en marcha –concluye– no es de grandes transformaciones espontáneas, sino en el despertar a una nueva conciencia y actitud, la de recuperar la sobriedad, el sentido de la proporción, el sentido común, y con ello construir las alternativas.

Este tipo de revolución a través de la autonomía era ya planteado por el movimiento iniciado por Gandhi (1909), para quien había dos conceptos clave: *swadeshi* y *swaraj*. El *swadeshi*, se entiende tanto como autosuficiencia –autonomía local basada en los bienes y productos de la comunidad– como por el control popular de estos procesos. Este concepto tiene también un sentido político y espiritual, que exige servir y compartir a las personas inmediatas. El *swaraj*, en términos de autogobierno, indica una forma de organización en base a la autonomía y la descentralización, con el uso de las antiguas costumbres en diálogo con las herramientas y las ideas contemporáneas.

Esta autonomía toma forma en lo político como democracia radical (Esteva, 1997), y así se practica ya en muchos lados. En las comunidades zapatistas de Chiapas no se utiliza un método de gobierno inventado por el EZLN, sino las formas de organización que vienen de muchos siglos de resistencia indígena. Como explican, si sólo unos saben gobernar, entonces al rato ya va a estar engañando a su pueblo. Los profesionales del

gobierno se pueden perpetuar porque dicen que son los que saben gobernar. Allá lo que se busca no es eso, sino que todos aprendan a gobernar y pasen a gobernar. Sólo así se puede lograr una verdadera democracia. Para jTatic⁶⁶ Juan de la cooperativa Yomol A'tel (YA', 2015) lo que tenemos que hacer es fortalecer el trabajo que tenemos para poder llevar a la práctica nuestro mandar, y no que nos manden otros.

Estas prácticas de democracia radical también se dan en las comunidades zapotecas en Oaxaca como detalla Guerrero (2015). En asamblea se nombran por acuerdo –no se eligen– a las personas que servirán de cargo y autoridades. En estos pueblos las autoridades son servidores, no gobernantes. No reciben un pago por ello, sino la ayuda de la comunidad con comida y cosas básicas –que muchas veces es fruto de los trabajos colectivos–. Son a ellos a quienes toca ejecutar el acuerdo colectivo que se toma en asamblea, y no quienes deciden lo que se tiene que hacer e informan a la asamblea.

Es por ello que la construcción de esta autonomía requiere del poder social del que habla Toledo (2015), como la fuerza de la sociedad civil organizada para mantener el control de las fuerzas que vienen del mercado y el capital. La fuerza se adquiere cuando las organizaciones pasan de ser movimientos de exigencia –de resistencia y protesta– hacia la búsqueda del control efectivo de los espacios propios: barrios, comunidades, cuencas, municipios, regiones.

Esto lleva a la construcción de lo que Baschet (2013) llama *espacios liberados*, espacios –físicos o abstractos– libres del dominio y el control de las estructuras dominantes. En éstos podemos experimentar, recrear y defender otras formas de organización y relación, otras formas de ser y concebir la vida. Para construirlos, concluye, es necesario un importante cambio de valores –de los hegemónicos de la modernidad y el capitalismo que nos permitan retomar el control de nuestra vida humana en estos espacios pequeños, pero libres.

Podríamos pensar, por qué no, en una sociedad global compuesta de pequeños núcleos autonómicos, en constante relación entre ellos, por supuesto, intercambiando algunos bienes, conocimientos, o servicios que no se producen o dan en otros lados. Éstos habrían de ser congruentes con las escalas sustentables de sus sistemas y ajustarse –idealmente de manera de una renuncia no impuesta, sino decidida– a las escalas que le corresponden.

Desde esta perspectiva que venimos exponiendo, la propuesta –y acción política– para cambiar el mundo no pasa ya por exigir del Estado y sus instituciones los derechos que nunca ha cumplido, no se trata tampoco de derribar a las personas en el poder o de tomar sus estructuras. La acción política toma forma como la construcción de autonomías, no sólo a nivel político –autogobierno y autogestión– y de subsistencia –alimentación–, sino también a nivel espiritual –en la relación con la Naturaleza, con lo sagrado y con las demás personas–. Defendemos, junto con los zapatistas y demás

⁶⁶ Como en tseltal se llama a los hombres mayores, de traducción *nuestro padre*.

movimientos de autonomía profunda, que no se trata de cambiar el mundo, sino de construir uno nuevo.

Organizarse para existir las alternativas

Consideramos que todo esto es de relevancia, no sólo en términos de estrategia sociopolítica actual, sino como preparación para la tormenta que se viene en las siguientes décadas. Quienes en este tiempo profundicen su dependencia con el sistema —la escuela, el hospital, el supermercado, el automóvil, etc.—, verán muy complicado satisfacer sus necesidades cuando el sistema deje de proveérselas, ya sea por *incapacidad* de hacerlo — ante una severa crisis— o por razones de dominio y control.

Ahora bien, creemos que la autonomía no sólo es útil en términos de estrategia de subsistencia, sino en términos existenciales también. Para (Escobar, 2016b), la autonomía es una teoría y práctica de la inter-existencia y el inter-ser, que busca la realización personal y comunal de forma incluyente, en este sentido es una herramienta de diseño para el pluriverso del que hablamos a detalle.

Este pluriverso, como sociedad abierta, plural y libre, no podrá ser impuesto de ninguna forma, surgirá, como explica Feyerabend (1982), cuando la gente se organice para resolver sus problemas concretos con espíritu de colaboración. Éste es el trabajo de la autonomía que consideramos fundamental, no sólo a nivel personal sino desde la organización colectiva. Es ésta la acción revolucionaria que hoy buscamos y necesitamos (Esteve, 2013b).

Hay que saber —continúa Esteve (2013c)— si los tomates que siembro en mi huerto son tomates reaccionarios o revolucionarios. Los primeros, aquellos que siembra la gente para sí misma, para comer saludable, o para ahorrar dinero en el mercado, o para cualquier razón individual o familiar. Los tomates revolucionarios, son —aparte de lo anterior— puntos de vinculación, se cultivan o consumen en comunidad o en red, generando puntos de encuentro y organización en el día a día, en colectivo. Es ahí donde se gesta la nueva sociedad, explica, en la acción diaria organizada de las cuestiones básicas. Ésta es la revolución silenciosa que ya se está dando, y a través de la cual millones de personas en el mundo se están organizando para satisfacer sus necesidades, concluye.

Esto se puede apoyar, por supuesto, en las nuevas tecnologías que permiten no sólo compartir el malestar del sistema en la red, sino organizar redes de intercambio de alimentos, núcleos de organización descentralizada para cuestiones políticas, económicas o sociales (Toledo, 2015). De esto se trata de existir las alternativas, de organizarse para cultivar tomates, para aprender a parir en casa, para hacer trabajo colectivo, para resistir a la carretera que partirá el bosque, para contar con centros de aprendizaje descentralizados, y un enorme etcétera que abarca todas las áreas de los quehaceres humanos, cada quien, según su lugar, según sus necesidades y según las opresiones y problemáticas que existan en sus territorios.

A esto es a lo que llaman los zapatistas desde hace más de una década a través de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 2005). La invitación es a organizarse, a organizar en cada lugar, colectivo, movimiento o lucha, no sólo la resistencia sino la forma de crear la alternativa a aquellos sistemas que nos oprimen.

Para ¡Tatic Petul⁶⁷—expresidente de la cooperativa de café, en el grupo Yomol A'tel— para alcanzar el *Lequil cuxlejalil* debemos estar bien organizados para poder ser autónomos. Este trabajo, se hace en colectivo, en comunidad y no individualmente. Éste es el trabajo que nos da fuerza y nos brinda alegría. ¡Tatic Sebastián —también del grupo cooperativo— complementa, ya tenemos el cafetal y también las cafeterías, que son fruto de nuestro trabajo. Está lo que aportamos ahí en la microfinanciera, que ya es de nosotros. Esto nos permite no estar en base de la otra persona, que es como uno estar dependiente de alguien más, sino que ya es nuestro, y con eso empezamos a ser autónomos (YA', 2015).

Esta propuesta, camino, lucha y alternativa de la creación de autonomía es propuesta aquí, no sólo como estrategia política, sino como proyecto libertario. Por un lado, del sistema moderno-industrial-colonial que, con su capitalismo, nos despoja y oprime y mata. Pero también, si la consideramos a la profundidad que señala Escobar (2012b), en términos de esta forma existencial del ser relacional, puede ser un proyecto liberador del patriarcado y del ego también.

⁶⁷ ¡Tatic Petul —Pedro en español— tiene el cargo comunitario de *muc'ultesel o'tanil*—engrandecedor del corazón— cuya labor consiste en procurar que las personas y las familias estén contentas, animadas y en armonía. Esto, por supuesto, se lleva a cabo en la vida cotidiana a través de una amplia diversidad de actividades y acciones. Es el cargo más importante dentro de la organización tseltal local.

4.4.2. En búsqueda de una economía convivencial

Después de exponer la autonomía, la agroecología y el trabajo convivencial como herramientas para construir buenos vivires sustentables —enraizados en la Vida buena y en un modo de ser sustentable—, veremos algunos elementos que consideramos pueden aportar para construir un marco de referencia, para buscar otras formas de comprender el proceso económico, de producción e intercambio de bienes.

Nos referiremos a este marco en términos de economía comunal, o relacional, o ecológica y solidaria, no para darle un nombre, sino por tener forma de referirnos a este marco general. Sobre éste intentaremos exponer algunas bases teóricas, éticas y existenciales, que nos pueden ser útiles en el ejercicio de repensarlo todo. En este sentido ni siquiera el término *economía*, sería apropiado, ya que lo acota a una disciplina occidental. Creemos que al igual que con el desarrollo, deberíamos ir nombrando distinto para construir cosas distintas.

Sin embargo, a diferencia de la Vida buena, el trabajo convivencial o la agricultura comunitaria —que son en este sentido propuestas que existen en la práctica hace siglos—, esta *economía comunal* no existe como tal. Sí existe en términos de diferentes prácticas, valores y formas que toman esta actividad en distintas culturas y geografías, sobre todo a nivel comunitario, pero no dentro de un marco como el que intentamos presentar. Estas propuestas y formas de organizar la producción y el intercambio, en diálogo con los marcos de la economía crítica, son las que creemos pueden articular un marco conceptual apropiado para construir otras prácticas económicas.

Y, como señala Schumacher (1973), antes de descartar la propuesta de una economía budista —indígena y solidaria, agregaríamos— como un sueño nostálgico o como buenos deseos, valdría la pena preguntarse si el camino de la economía del desarrollo sí nos llevará a lugares a los que realmente queremos llegar.

Para imaginar una economía alternativa, explica Marañón-Pimentel (2012a), se requiere de una subjetividad distinta; de romper con el eurocentrismo dominante y sus estructuras de poder. Sin embargo, ante esto, Isabel Rauber (2013b) contrapone que no puede haber modelos de una economía alternativa que sean previos a las experiencias de nuevas formas productivas y reproductivas que los sustenten. Caricaturizando, un argumento prioriza la teoría —subjetividad y valores— para poder existir las prácticas, y el otro subraya que sólo la existencia en la práctica podrá sostener estos marcos teóricos.

Aquí consideramos que ambas posturas son correctas y complementarias. No se trata de tener primero la teoría que sostengan las prácticas alternativas, ni viceversa. La relación es recursiva y se construye y se trabaja a la par. Se trata de superar la ilusoria separación de práctica y teoría y, de empezar a hacer. En el camino, como los mayas, aprenderemos haciendo. Defendemos esta postura como viable y necesaria para los esfuerzos de construcción de las economías alternativas.

La necesidad de la *economía* para la transición

Lo que es una realidad, y no por conclusión intelectual o espiritual, sino de supervivencia, es que no puede haber discurso alternativo si socialmente no tiene qué lo sustente. Por tanto, es necesario contar con relaciones de producción e intercambio que permitan *sostener* estas construcciones alternativas y autonómicas (Schlittler, 2012). Dicho coloquialmente, lo que tenemos que hacer es no morir de hambre, ni de enfermedades básicas, ni porque falte lo más básico. Esto, desde las comunidades del Sur –invadidas, robadas y hostigadas durante siglos y hasta la fecha– no es tarea fácil. Esta supervivencia es lo que permitirá proveer una base para los procesos comunales, vi vida buena, de democracia radical, etc., que se dan en muchos de estos pueblos del Sur.

Debido a la globalización del modelo de mercado, la economía ha tomado un papel central en la vida de todas las personas, debemos aceptar esto. Es por ello que, como dice Escobar (2016a), a nivel estratégico tenemos que ponerle mucha energía y trabajo a imaginar y construir alternativas a este dominio que tiene la economía sobre nosotros. Es por esta centralidad de la economía en la vida social que es muy complicado plantear propuestas que se salgan por completo del sistema. La gran mayoría de nosotros dependemos, en menor o mayor medida, de la economía y el dinero.

Para algunos compañeros de Yomol A'tel en Chiapas (Messina y Pieck, 2010, YA'; 2015) hay que ir aprendiendo a vivir sin depender del dinero. Si tenemos lo que consumimos acá –como el maíz, el frijol, verduras, y también nuestra medicina– no se necesita mucho dinero. Sin embargo, sí se necesita *algo*, sobre todo en lo inmediato y para la fase de transición. Como dicen los zapatistas, hay que seguir vendiendo el café y nuestros productos para lo que todavía no podemos producir. La autonomía se va construyendo –dicen– ya tenemos nuestra comida, nuestras escuelas, nuestro gobierno, pero todavía se requiere un dinerito para comprar cosas que no tenemos –como aceite, jabón, sal, gasolina, motores, etc.-

Estas comunidades están sumamente avanzadas en el camino de la autonomía, y son un ejemplo para el mundo de que, organizándose, trabajando, no necesitando mucho, se puede construir y vivir la alternativa. Claro, llevan más de tres décadas en ello, y como ellos mismos señalan todavía queda mucho camino por recorrer. Por eso, para quienes buscan respuestas y cambios en el corto plazo –que irremediablemente serán superficiales– esto es impensable.

En cualquier caso, creemos que las herramientas para las economías alternativas son necesarias para transitar este camino, que no se dará ni en 5, ni 10 y tal vez ni en 50 años. Para los activistas, académicos o revolucionarios impacientes, habrá que recordar que los medios son los fines. El objetivo no es llegar al mundo nuevo que se proponen –más justo, solidario, armónico, o como cada quien lo imagine– sino de irlo construyendo en el camino. Así tal vez, un día, después de quitarnos las telarañas de los ojos y de nuestros sentidos, podamos ver que ese *mundo nuevo* ya estaba ahí desde antes.

En este sentido, consideramos que la tarea económica es táctica y estratégica, no como fin a perseguir, sino como pasos intermedios que tenemos que dar. Es decir, cómo

hacemos para lograr la subsistencia de nuestras alternativas autonómicas, al menos para el período de transición, y para no morir de hambre en el camino. Una economía que se proponga responder estas preguntas llegará a conclusiones radicalmente distintas que las de la economía capitalista, como es evidente.

Un horizonte más *deseable* a imaginar sería uno poscapitalista. Tal vez no con la desaparición completa del dinero, que, aunque pueda ser deseable se augura todavía difícil. Pero en términos de un escenario en el que el dinero y el capital no dominen como condición ontológica, la regulación del mundo y la reproducción de la vida. En el corto plazo esto se ve más que complicado, y de ahí la importancia de las estrategias para permitir la transición. Lo demás irá saliendo en el camino.

Desde este punto se intenta pensar esta economía alternativa, desde el «para vivir bien no se necesita mucho dinero», pero también con el «todavía se necesita algo de dinero para lo que no tenemos acá». Creemos que un modelo económico como éste sobradamente se puede llevar a cabo de forma sustentable, priorizando la pequeña escala, la autonomía y la autogestión.

Lo que necesitamos para consolidar un marco teórico *económico* de este tipo, habrá que trascender la gran mayoría de los elementos de la economía convencional, y que son compartidos por la mayoría de las economías críticas. Para Escobar (2016b), el primer paso para cualquier intento de alternativa económica, implica el esfuerzo por descentralizar a la economía –cualquiera su forma– de la vida social y ecológica.

El primero de estos conceptos a dejar atrás, creemos, es el de escasez, que como vimos se sostiene sólo a través de la concepción de necesidades muy grandes, como ya señalaba Illich (1992). Dentro de un marco económico congruente con lo aquí expuesto, este concepto –o el *equivalente*, en términos de la finitud del planeta y sus bienes– tendría que ser planteado de una manera radicalmente distinta.

La escasez existe sólo en tanto se definan *finés* ambiciosos, como explica (Naredo, 2006). Por ejemplo, con los medios técnicos que disponían las sociedades primitivas podían incluso cubrir de manera más holgada sus fines de lo que ocurre hoy en día, y por tanto estaban más cercanas de la abundancia de lo que esta civilización industrial. Con esto no se pretende decir que esas sociedades primitivas vivían *mejor* o *peor*. Esta polémica está viciada de antemano por el intento de reducir a un juicio o medida –*mejor* o *peor*– situaciones y categorías que se resisten a tal simplificación, concluye.

De igual forma tendríamos que hacer con la riqueza. No es cuestión de una lucha por la redistribución de la riqueza, sino por la resignificación de la riqueza, en términos de lo que entendemos por valor, por bueno, por valioso, etc. (Machado, 2015). Creemos que así podríamos seguir con muchos conceptos de la economía, como el de bienestar, crecimiento, progreso, leyes económicas, mercado, etc.

Como explica Schumacher (1973), será imposible cultivar la paz social mientras sigamos basando nuestras relaciones económicas en los valores promovidos de envidia,

egoísmo e individualismo que se promueven como *naturales*. Son estas mismas fuerzas las que generan una buena parte de los conflictos humanos.

Así, antes de exponer las bases o elementos que consideramos apropiados para repensar economías alternativas, se debe señalar, como hace Marañón-Pimentel (2012a), ¿se trata sólo de construir otra economía? ¿O también de otra sociedad? La respuesta, como todas las que hemos intentado dar aquí, debe ser incluyente. Creemos que construir una economía alternativa nos puede ayudar a construir una nueva sociedad, y viceversa. Así pues, mirando distinto, analizando distinto y a través de un diálogo de saberes, podremos ir construyendo proyectos que ya no sean pensados como pasos intermedios, sino alternativas posibles, que lo serán, eso sí, gracias a su existencia como práctica y como experiencia de vida.

Este ejercicio puede ser basado en muchos elementos de los ya aquí expuestos, como las ciencias de la complejidad, la ecología política, la agroecología y la espiritualidad. De igual forma hay otros, que ahora expondremos brevemente, como la economía ecológica, la economía solidaria y las economías con base budista e indígena.

Economía ecológica

Dentro de las ramas de economía crítica, la economía ecológica ha emergido como una visión alternativa, no como “una disciplina nueva, sino un nuevo campo de estudio interdisciplinario o transdisciplinario que centra su atención en la sustentabilidad” (Martínez Alier, 1999; 131). Se plantea como un sistema de conocimiento diferente que parte de aceptar que la economía es un sistema abierto, explica Aguilera (1996), y busca estudiar cómo se interrelaciona la actividad económica con los ecosistemas y los sistemas sociales, que se influyen de manera mutua.

La economía ecológica, señala Velázquez (2013), busca ser una forma alternativa de comprender la realidad, para así comprender el proceso económico desde una visión sistémica y transdisciplinar. Así, incorpora distintas dimensiones en el análisis, desde la materia biofísica, los sistemas de valores, la intuición, hasta los juegos de poder. Con ello se busca incorporar en los análisis económicos muchas de las cuestiones que durante siglos la economía convencional ha hecho a un lado asumiendo su inexistencia.

Esta rama lleva muchas décadas haciendo propuestas y aportes valiosos al estudio crítico de la economía. Desde los años setenta, el análisis de Georgescu-Roegen (2007), desde la termodinámica y la degradación entrópica e irreversible que genera el proceso económico, evidenció la insustentabilidad y la inviabilidad del modelo de crecimiento ilimitado.

De esta forma, hay esfuerzos dentro que buscan lograr análisis sistémicos a través de meta-sistemas. Un ejemplo de ello sería el cálculo de agua virtual, desarrollado por Allan (1993), con el cual se busca reflejar el flujo de agua dentro del proceso económico y social. Esto, sobra decir, la economía convencional, lo pasa por alto. Con ello, como explica Boff (2013) podemos saber que para producir un kilo de carne de res se deben utilizar

15,000 litros de agua, para una hamburguesa 2,400 litros, unos zapatos 8,000, y para una taza de café 140.

Este concepto de agua virtual considera la utilización del agua durante el proceso de producción de un bien, pero no contabiliza el impacto del consumo –el impacto de la comercialización, el movimiento y el acto de consumirlo–. Esta inclusión en el cálculo fue denominada como huella hídrica (Hoekstra, 2003).

Como indicador de una cantidad biofísica –no monetaria– no hay cabida para estos elementos en los sistemas de mercado. Pero conocer este impacto no necesariamente tiene que ser *útil* para incorporarlo a la contabilidad y al flujo económico, que como explicamos profundiza el problema y el colonialismo. Estos indicadores se pueden utilizar dentro de los estudios y análisis sobre la viabilidad sistémica (sostenible) de los sistemas productivos y los intercambios comerciales. Para ello no necesitamos ostentosos modelos matemáticos, sino algo más sencillo, como el sentido común, que sabe que no es sustentable consumir una hamburguesa que requiere 2,400 litros para su producción, y muchos más en llegar a la mesa del consumidor –en tanto huella hídrica–.

La economía ecológica lleva ya tiempo proporcionando explicaciones y propuestas relevantes, explica Aguilera (2010), las cuales son continuamente ignoradas y hechas a un lado por el discurso económico hegemónico. Esto, explica, se debe a las implicaciones que esto tendría sobre las estructuras de poder. Abrir la puerta a estos debates que cuestionan la forma en que actualmente se entiende la economía podría parecer inocente, pero tiene un potencial profundamente transformador, y ese riesgo no se puede correr si se pretende mantener el *statu quo*.

La economía ecológica representa un avance importante en la manera de entender la economía y en la búsqueda por comprender la realidad, y aún tiene mucho que decir y aportar. Ésta se encuentra en la búsqueda de un cambio de lenguaje y de los sistemas para comprender el intercambio de materia biofísica del proceso económico y productivo. Asimismo, se acerca a la ecología política, a la ciencia posnormal y a la ecología de saberes para nutrirse y construirse.

Consideramos que la economía ecológica es un avance paradigmático en sentido kuhniano, y ha proveído de herramientas necesarias para pensar la economía de forma distinta, de manera sistémica, relacional, desde la complejidad, etc. Ésta es una rama que actualmente sigue en construcción, y *en disputa*. Muchos investigadores a la hora de hacer estudios desde la economía ecológica –conscientes o no– se acercan a los marcos de la economía ambiental y a sus marcos epistemológicos, que se enraízan en la economía neoclásica. Esto se puede evidenciar fácilmente en la revista *Ecological Economics*, la cual –como suele recordar en sus charlas Federico Aguilera– debería de llamarse más bien *Neoclassical Ecological Economics*.

Por otro lado, hay muchas personas que, dentro de esta rama, buscan romper de manera tajante con el cordón umbilical de esta economía convencional y de la racionalidad económica moderna. Para ello se busca hacer énfasis en lo relacional, en lo político, lo ecológico, y lo complejo, lo cual permita construir herramientas pertinentes

para ir imaginando, pensando y construyendo otras formas de comprender el proceso económico. Sus propuestas, en diálogo con las otras economías críticas y los otros niveles de profundidad humana que hemos visto, serán pertinentes y necesarias para este esfuerzo.

Economía solidaria

La economía solidaria es otro marco que resulta pertinente para el ejercicio de imaginar otras economías. Como dijimos al principio, ésta es una propuesta muy distinta a todas aquellas del tipo de *comercio justo* o de *consumo responsable*. En muchos ámbitos se le llama *economía social y solidaria* también –como la fusión de la economía social y la economía solidaria–. No entraremos en este debate. Desde nuestro análisis toda economía solidaria es social, pero no necesariamente viceversa.

La economía social pone el acento en la propiedad social y comunal de los medios de producción y transformación, pero esto no le lleva necesariamente a incorporar otros valores éticos y otras prácticas –como se puede fácilmente observar en muchas grandes cooperativas–. Por su parte, la economía solidaria pone énfasis en el cambio de las relaciones y prácticas de las personas –que se materializan en formas de moneda social, trueque, banca ética, comercio directo, etc.– partiendo de valores de cooperación y solidaridad, del ser humano. Esto le lleva a que –para ser congruente– deba de incluir a la economía social, claro.

Este marco de la economía solidaria, ha tenido más *fácil* instaurarse dentro del ámbito económico –a diferencia de la economía ecológica– ya que, al participar en el mercado –y de forma tan *pequeña*, comparado con los grandes capitales– no tiene consecuencias trascendentes para los grupos de poder establecidos. Al contrario, muchos han tomado la bandera de *ayudar* a estas cooperativas y grupos como elemento de *construcción de marca*.

El cooperativismo y la economía social tienen una larga historia. En 1895 se fundó la Alianza Internacional de Cooperativas (Toledo, 2015) y se ha venido desarrollando de manera importante y tomando forma en cooperativas de producción, de comercialización, de consumo y de crédito (Singer, 2002). Esta corriente, aunque con principios no-capitalistas, siempre ha participado en el mercado (Santos y Rodríguez, 2002), y no representa una ruptura fundamental con el sistema industrial y capitalista. Como el socialismo, queda atrapada en la lógica de lo que intenta escapar.

La economía solidaria intenta ir más allá de esto, al proponer que es a través del cambio en las relaciones humanas y en sus valores, que se podrá construir un proceso económico distinto, que escape de la dominación y la opresión. Si sólo modificamos la distribución de la riqueza, la propiedad de los medios de producción, etc., esto no implica cambios en los sistemas de dominación y opresión, como señalamos.

Sobre este tema, Da Ros (2007) hace un completo análisis sobre las diferencias entre la economía hegemónica capitalista y la economía solidaria. No entraremos al análisis aquí. Sobre la primera ya lo realizamos el capítulo anterior, la segunda, en resumidas

cuentas, busca maximizar el beneficio social a partir de satisfacer de manera colectiva las necesidades de las personas del grupo. Esto lo busca a través de circuitos económicos cortos, basados en intercambios equitativos, asumiendo la centralidad de la condición relacional del ser humano.

Esto se materializa en cooperativas y empresas de economía solidaria, en la que no hay separación entre trabajo y la posesión de los medios de producción, y donde su capital lo poseen quienes en ella trabajan (Singer, 2002). En Oaxaca les llaman empresas comunales, como recuerda Martínez (2015), en ellas toda la organización está controlada por la asamblea –donde participan todos los socios–, ahí se decide qué se va a hacer con las utilidades y el rumbo general que debe de seguir la organización. En éstas la democracia real se concretiza en la asamblea, que permite a los socios trabajadores autogobernar efectivamente, como detalla Maraño-Pimentel (2012a).

En estas organizaciones, los acuerdos se pueden tomar por acuerdo –con el voto unánime de la asamblea– o por votación, pero siempre desde la participación activa de los socios trabajadores o productores. Es por ello que dichas reuniones a veces se extienden durante todo el día, o varios días. Esto puede ser muy *ineficiente* o poco conveniente para poder maximizar la ganancia y ganar productividad, sin duda. El costo de la democracia radical es imposible de pagar para quienes tienen la eficiencia y la rapidez como valores fundamentales.

La economía solidaria no es sólo proceso productivo y económico, sino también ético y político. Desde una visión de relacionalidad, colaboración y comunidad, da pautas sobre las que se pueden sentar las bases de una teoría económica de la solidaridad y el trabajo (Da Ros, 2007). Esta apuesta es también anticapitalista, ya que se enfoca en construir autonomía y convivencialidad.

Así lo explica David Fernández (2013), su estrategia no está en atacar al capitalismo para romper las estructuras opresoras. Más modestamente está en traer el *campo de batalla* de regreso a la vida cotidiana –las relaciones y haceres diarios–, desde donde es posible construir espacios liberados. Con ello podemos aspirar a que con la construcción de autonomía que implica este camino, los fundamentos del poder irán quedando socavados y terminarán por derrumbarse.

Sin embargo –continúa– aunque la economía solidaria pone en cuestión el paradigma del desarrollo y del crecimiento económico, esto no las convierte automáticamente en una alternativa al capitalismo. Como señala Mamani (2012), en lo fundamental la mayoría de los programas de economía solidaria permanecen inscritos en los marcos cognitivos de la subjetividad moderna y colonial. Con ello reproducen y profundizan –de manera inconsciente la mayoría de las veces– el modelo colonial y desarrollista.

Esto se da, sobre todo, en aquellos casos en los que la economía solidaria se entiende como un medio *mejor o alternativo*, para generar riqueza, y distribuirla de una forma más amigable y justa. Pero no llega a romper con el ideal de progreso y de aspirar a más, como si lo hacen las propuestas de la Vida buena, la ecología de saberes y la espiritualidad. Si los esfuerzos de las cooperativas y empresas de la economía solidaria siguen siendo para

traer más dinero, o más progreso, o más desarrollo, o más de cualquiera de las cosas que propone el sistema industrial. Entonces no vale la pena. Mejor hacer otra cosa.

Como explica Quintero (2012) los desafíos de esta cuestión para la economía solidaria son espinosos porque implica cuestionarnos si no estamos –en la batalla por la justicia y la igualdad– cayendo en las trampas del sistema y extraviándonos en sus laberintos. El reto –señala– está en volver a pensar las bases de la economía, incorporando las aportaciones del saber indígena, no como un agregado sino como fundamental en esta construcción.

Así, creemos que tanto la economía ecológica como la solidaria, son elementos necesarios y fundamentales para este volver a pensarlo todo. Ambas propuestas se abren a una visión sistémica, ecológica y relacional de la realidad. Pero consideramos que está faltando esa visión espiritual que aportan las cosmovisiones del Sur. Esto implicaría mudarnos de un *pensamiento ecológico*, por así decirle, a una *espiritualidad ecológica*.

Aportes del saber indígena y budista

La alternativa económica que construyamos habrá de superar el antropocentrismo, o al menos asumirlo, y ponerlo sobre la mesa del análisis como limitante del mismo. Habrá que concebir los procesos de producción e intercambio dentro de una red de relaciones en un sistema vivo, donde las otras miles de relaciones que se dan para mantener la sustentabilidad del planeta son tan importantes como la de la ganancia. Para ello, abrir el diálogo con los saberes y cosmovisiones del Sur será fundamental.

La experiencia indígena de muchos pueblos mesoamericanos, explica Esteva (2013b), nos ayuda a repensar esta economía, su práctica –que parte de la comunalidad, la solidaridad, la reciprocidad y la cooperación– se basa en relaciones sociales, colectivas, y no en la vivencia de la persona individual. Esto invita a imaginar cómo incorporar estas otras formas en la forma de producción e intercambios regionales.

En las lenguas indígenas, explica Mamani (2012), no existe la palabra *economía*, en aymara un concepto que se podría acercar a esto sería el de *qamir qamaña* «la riqueza de saber vivir la vida». En esta *economía aymara* las prioridades son distintas a las del capitalismo –que busca ganancias– y a las del comunismo –donde se busca que no las haya o que se repartan todas, pero que no haya acumulación–. Aquí suceden las dos cosas –explica– se busca que exista una ganancia individual, pero que haya distribución social. Se puede tener un ingreso familiar o personal, basado en sus trabajos, pero anclado a una propiedad colectiva de la tierra y sin dejar el importante trabajo colectivo.

En estas propuestas, como en la experiencia zapatista, buena parte de la propiedad de la tierra es comunal. En ella se pueden llevar a cabo tanto los trabajos colectivos, como familiares. El fruto de estos últimos será para cada núcleo familiar, como es obvio, el de primeros será para los fines que la comunidad o la organización destinen –como apoyo para las autoridades, para familias con algún tipo de problema, o para la *manutención* de la organización.

En estos pueblos no se trata ni de que todo sea comunal, ni de que todo sea privado. Tienen que existir las dos cosas, pero regido desde un marco relacional, de apertura y de comunalidad, que es lo que permite que se haga como *Lekil kuxlejal*, y no desde uno individual, que tarde o temprano lo llevará a lo que es ahora otra vez.

Como explica Maraón-Pimentel (2012b), los trabajos colectivos, el destino de sus productos, la propiedad de la tierra, etc., toman diversas formas, en cada cultura y pueblo. En América Latina –continúa– hay muchas organizaciones que presentan estructuras de propiedad mixtas. Por ejemplo, la tierra puede ser privada, pero el acopio, transformación y comercialización de los productos se hace de manera colectiva, igual que el reparto del excedente. O bien viceversa. Hay muchas alternativas en las que estos esfuerzos van materializándose.

En cualquier caso, lo que está presente es este elemento de comunalidad. Esto es lo que permite que el concepto de *escasez* no surja, como explica Esteva (1996). Estas personas no adoptan fines ilimitados, ya que no desvinculan el establecimiento de sus fines, de sus medios para alcanzarlos. De esta forma al evidenciar que sus medios son limitados –como es el caso para todos– sus fines no pueden ser ilimitados. Reconocen que esto es una receta perfecta para la frustración y la insatisfacción.

Los elementos ya expuestos sobre estas cosmovisiones –como el sentipensar, el *illanar* o la ontología relacional– no los repetiremos, pero sin duda deben ser traídos aquí al análisis sobre las formas de construir estas relaciones de producción, intercambio y consumo, propias de la economía. Lo aquí señalado no implica que todo en las economías indígenas sea armónico, en orden y sin conflicto social. Como construcción social y humana, es histórica, y en ella conviven el conflicto y la armonía (Mamani, 2012). No son procesos ni perfectos, ni acabados, ni alternativos. Son otros.

De manera paralela, como narra detalladamente Schumacher (1973), hay elementos en la economía budista que resultan fundamentales para el intento de construcción de las alternativas. Si en la economía convencional lo que importa es el consumo de bienes, en la perspectiva budista lo que importa son las personas y después la riqueza, por lo que una actividad creativa o recreativa importa más que una de consumo, explica.

El *trabajo* budista es tanto una actividad productiva como recreativa, como una práctica espiritual. Esta economía ve como un absurdo tener a las madres de los hijos pequeños trabajando en fábricas u oficinas, tanto como es absurdo para un economista tener a un trabajador especializado como soldado.

Desde una economía budista –continúa– se plantearía un estudio sistemático sobre cómo conseguir el máximo bien-estar con los mínimos medios posibles. Si la economía considera positivo el crecimiento que se ve en el aumento de toneladas de producto intercambiadas de un lugar a otro, la economía budista vería en las mismas estadísticas un deterioro importante en el patrón de consumo. Esto evidenciaría que una forma de producir local y autónomamente es lo más adecuado para satisfacer las necesidades locales. La producción para la exportación y el consumo de bienes importados, no tienen ningún sentido y se justifican sólo en casos excepcionales, y en pequeña escala.

Una economía de subsistencia y con la Tierra

Para los intentos de construir sociedades convivenciales y en autonomía, una economía alternativa *apropiada*, sería una economía de subsistencia. Una que permita, pensar, imaginar y construir autosuficiencia de las cuestiones básicas de la vida. Por tanto, es una economía que tiende a lo pequeño –pero participativo e implicado– y que tiende a procesos que van despacio –pero gozosos y cerca de los ciclos de la Tierra–.

Una economía que, ante el frenetismo del crecimiento, recupere los límites y la escala humana, el ritmo apropiado y el disfrute del quehacer humano y la experiencia de vivir la vida. ¿Qué es más importante disfrutar lo que uno hace –en el trabajo, bajo cualquier concepción– o lo que uno pueda obtener de ello en términos cuantitativos –económicos o en bienes–? Si la razón por la que se opta por la segunda está basada en que con ello se tendrá mayor bienestar, entonces eso llevaría directamente a priorizar la primera; con lo que el *dilema* se resuelve. No se trata por supuesto de respuestas absolutas, pero sí de recobrar las preguntas fundamentales que nos mueven a hacer las cosas, en términos de bienestar, de felicidad y de realización humana.

Si, como propone Riechmann (2003), oponemos al proverbio *time is money*, un resuelto *tiempo es vida*, se abre un campo de posibilidades y problemas que podríamos abordar y resolver. Esto se podría caracterizarse –concluye– como una cultura ecológica de la lentitud, ante la cultura capitalista de la rapidez. Para Pigem (2010) se trata de recuperar el tiempo libre, el placer del juego, de la recreación y de la alegría de vivir, como fundamental para este proceso.

Hace casi medio siglo Illich (1970) ya analizaba y veía esto. Décadas después creemos que sus análisis son más pertinentes que nunca, ya que la dependencia, la colonización y la industrialización no han dejado de profundizarse. Ante todo esto, señalaba que una economía de subsistencia no sólo servirá a los países pobres para lograr satisfacer sus necesidades, sino que será también una alternativa para los países ricos, cuando la crisis ambiental y de producción colapse el sistema industrial.

¿Cómo un marco de economía podría incorporar estas cuestiones en su estudio y sus modelos, en su análisis y su mirada del mundo? No lo sabemos aún. Pero éstas son las preguntas que podremos contestar andando, y a partir de las herramientas que ya existen, algunas pocas de las que aquí hemos podido exponer.

Simplemente, una mirada desde la complejidad invitaría a realizar análisis que incorporen las relaciones existentes a diferentes niveles –de producción, de recreación, de consumo, de aprendizaje, espirituales, etc.– a través de meta-sistemas, que ayuden a *mirar* cuestiones que no estamos observando desde los análisis económicos y sociales convencionales.

No es cuestión de este trabajo proponer líneas de investigación bajo estos meta-sistemas, pero sí que se podrían imaginar algunos que permitirían abrir el análisis de forma importante. Así, en lugar de abordar la categoría de *pobreza*, podríamos hacerlo en términos de pobreza-riqueza. En vez de estudiar los ecosistemas, podríamos plantearlos

como ecosistema-sociedad. De igual forma podríamos hacerlo con los sistemas de producción y consumo, que se analizan por aparte, bajo un meta-sistema planteado como producción-consumo, el cual incluya –a diferencia de la economía convencional– los insumos previos a la actividad productiva, y las *salidas*⁶⁸ posteriores al consumo.

Desde las propuestas aquí expuestas hay ya muchos esfuerzos en este sentido, orientados a la creación de economías alternativas basadas en otras formas de organizar las prácticas de la vida, la subsistencia y la recreación y realización del ser humano.

Desde la relacionalidad y la apertura a aprender de la Naturaleza, como explica Capra (1996), mucho podríamos aprender de su naturaleza, como la ciclicidad y la diversidad que permiten crear sistemas sostenibles. Desde aquí podríamos hacer el esfuerzo por repensar todo el proceso económico. No priorizando la ganancia económica al cómo resolver los problemas ambientales y sociales, sino al contrario.

Este análisis, en términos de sustentabilidad, lleva a propuestas de ciclos cortos, de bajo impacto, locales y regionales. Para Santos y Rodríguez (2002) sólo esta articulación de acciones locales como estrategia de resistencia puede evitar la extinción de las iniciativas regionales, solidarias, alternativas, etc. frente a los embates del sistema capitalista.

Una reflexión sobre las alternativas existentes

Con esto podemos ir concluyendo la exposición de elementos y alternativas para repensar un marco económico alternativo. La economía ecológica puede aportar con herramientas analíticas y metodológicas, desde su visión transdisciplinar. La economía solidaria, con su incorporación de otro tipo de relaciones humanas y fines para la producción y el consumo, puede orientar la práctica. Desde la es economías del Sur, cuya raíz cosmogónica es distinta, se invita a reconceptualizar las preguntas, los objetivos, las ideas de bien-estar y de lo que es valioso para la vida humana.

Si bien esto apenas es un esbozo de todo aquello que podría ser incorporado en el ejercicio de imaginar economías alternativas, creemos que con lo aquí expuesto alcanza para asegurar que hay alternativas, que hay elementos y herramientas para poder construir las propuestas en la práctica. Éstas habrán de seguir siendo vistas como pasos intermedios necesarios en el camino hacia los horizontes poscapitalistas que buscamos.

Debemos ubicar estos proyectos de la construcción de otras economías dentro de un esfuerzo por reorganizar la sociedad sobre las bases de un pensamiento solidario y libertario (Marañón-Pimentel, 2012a). Pero al mismo tiempo, estas propuestas de economía alternativa deben ser una posibilidad real en presente, que permita la subsistencia de quienes resisten a los embates de esta hidra capitalista y re-existen las

⁶⁸ Se usan cursivas para hacer ver que en realidad nunca existen “salidas” o *outputs* del sistema. Como nave espacial que habitamos, la Tierra debe ser vista como un solo sistema.

alternativas. Como medio, y como pasos intermedios, estas cooperativas y organizaciones de economía solidaria permiten generar excedentes monetarios que aporten a una subsistencia básica de las familias que las componen.

En este punto sería necesario hacer, aunque sea un breve repaso sobre algunas de las organizaciones, cooperativas y procesos de economías alternativas que se dan en el mundo. Sin embargo, por la naturaleza de este trabajo, no será posible, por lo que sólo señalaremos un par de cuestiones que ayuden a dimensionar el movimiento de la economía social y solidaria y de las economías alternativas.

A diferencia de lo que se cree, la participación de estas iniciativas y grupos es cada vez mayor. Como señala Toledo (2015), la Alianza Cooperativa Internacional reúne a más de 800 millones de socios, la Vía Campesina más de 200 millones, mientras que sólo en Europa existen más de mil pueblos en transición viviendo ya esta alternativa.

Organizaciones, cooperativas, empresas solidarias y colectivos, de producción, consumo, ahorro y crédito, etc. existen por todo el mundo. Tanto en España –con el icónico caso del Grupo Mondragón, con más de 100 mil socios–, como en México –con grupos como la *Tosepan Titataniske* –cooperativa que agrupa a 32 mil familias en 410 cooperativas locales–, esta corriente está más viva que nunca. Estas organizaciones, se construyen como formas organización en las cuales ya no es posible distinguir su vocación productiva y su proyecto político (Toledo y Ortiz, 2014). Son procesos en los que se están creando otras relaciones en base a la comunidad y la convivencialidad, generando campos inéditos y emergentes, concluyen.

Debemos reconocer, junto con Quijano (2002), que la mayoría de estas experiencias documentadas se sostienen en buena medida por la voluntad cooperativa –de alguna ONG, del Estado o de la Iglesia–, y cuando estos apoyos faltan muchas veces los esfuerzos *solidarios* se diluyen. Sin duda que esto pasa, y mucho, por eso mismo lo que tenemos que hacer quienes estamos en este camino, es construir autonomía económica y financiera como primer paso. Sólo así podremos seguir operando cuando falten estos apoyos.

Pero no sólo. En muchas organizaciones, para lograr su capitalización y financiamiento, se modifican los objetivos, lineamientos o estrategias para que éstos coincidan con los de quienes dan los apoyos económicos. Una práctica común que profundiza el colonialismo y perpetua el *statu quo* de la cuestión. La autonomía financiera de la que hablamos permite romper también con esta situación, ganando libertad de establecer los criterios, estrategias y objetivos propios –y no los de los donantes o colaboradores–.

Estos son procesos que toman tiempo y que deben irse dando lentamente. Santos y Rodríguez (2002) señalan que ante el mediano plazo que esto implica, existe una especie de desesperación de mucha gente por no encontrar en estas alternativas los cambios radicales con el sistema que están esperando. Su falta de ruptura radical con el sistema económico se toma como un fracaso. Creemos que estos juicios que no consideran las escalas temporales necesarias, y con ello muchas veces se cae en el mismo eficientismo

de la economía y el progreso. Se juzgan los resultados en el corto plazo, cuando en éste no se pueden observar.

Pero habrá que ser pacientes y asumir que el camino no es fácil. Esto se debe al atraso como disciplina que arrastra la economía —como vimos en el capítulo anterior— y por eso mismo el trabajo es doblemente importante. En cualquier caso, si el único criterio para medir el éxito de estas alternativas económicas no capitalistas es la independencia completa del sistema, y una transformación radical en el corto plazo, entonces prácticamente ninguna de las alternativas hoy existentes vale la pena (Santos y Rodríguez, 2002).

Obviamente no se pueda cambiar todo de un día para otro. Si pretendemos regirnos bajo los parámetros lineales, eficientistas y cortoplacistas propios de la modernidad, poco lograremos. Pero ese poco que cambiemos hoy es la base que nutre una esperanza posible. Creemos que las alternativas —de la construcción en el corto y en el largo plazo— no son excluyentes sino complementarias. Debemos actuar despacio en construcciones a largo plazo y con la paciencia que estos procesos requieren, como necesitamos actuar a corto plazo, con la urgencia y prontitud que las situaciones de emergencia requieran.

Igual lo vemos con la participación del dinero en los procesos de producción, intercambio y consumo. Muchos soñamos con una economía poscapitalista en la que éste deje de existir como mediador de las relaciones humanas y con la Naturaleza. Pero no hay corto plazo posible en la que eso pueda existir. Ante esto proponemos crear procesos económicos que, aunque no se desprendan por completo del sistema, permitan ir creando espacios liberados a través de otros valores basados en la cooperación y la solidaridad. Si podemos mantener la cabeza fría y recordar que estas herramientas son medios y no fines, podremos apoyarnos en este camino, como medio de subsistencia y de construcción de otras relaciones sociales, y por tanto de otra sociedad.

Es similar al caso de los tomates que apunta Esteva (2014) —sobre si son *reaccionarios* o *revolucionarios*—. ¿Cuál es el fin de estar haciendo todos estos esfuerzos en las economías alternativas? Creemos que éstos deben ser en torno a existir las alternativas; si bien no se pueden desprender de la economía de mercado en un primer paso, sí hay muchas cosas que pueden cambiar en lo inmediato: el tipo de relaciones al interior de la organización, la forma de gestionar las decisiones, la propiedad del grupo, la participación de los asociados en la definición del rumbo, etc. Así, sin ser alternativas finales, pueden ir caminando hacia allá, como puntos de organización, de encuentro y de cultivar la rebeldía y la revolución —no la armada del siglo pasado, sino aquella silenciosa y espiritual de la que hablamos antes.

Estas organizaciones, como propone Fernández (2013), dan un *lugar propio* a procesos políticos con base económica, y pueden funcionar —en los puntos ciegos del mapa oficial— a través de la autogestión y el autogobierno. En este sentido son útiles para la emancipación social y la liberación. Nuestra principal tarea —concluye— será hacerlas sostenibles y fortalecer su politización. Deben ser capaces de asegurar la subsistencia, resistir al poder e írselo apropiando a través de la autonomía.

Estas propuestas y organizaciones existentes, por supuesto, no tienen los reflectores, ni se habla de ellas en los periódicos. Muchas no participan en las estadísticas económicas y pasan inadvertidas para el sistema. Esto, si lo vemos bien, funciona como punto a nuestro favor. Sin llamar la atención puede ser parte de ese movimiento *invisible* que va andando y creando alternativas en todos lugares y casos. Estos esfuerzos y procesos serán indispensables para la transición en la medida que nos puedan servir tanto de sustento, como de pretexto para organizarnos, para transformarnos en lo personal, para reconectarnos en lo espiritual y para aprender a disfrutar del *trabajo* y la alegría de todo ello.

4.4.3. La construcción de la re-existencia desde la espiritualidad

En los esfuerzos de los movimientos y las luchas organizadas, de construir alternativas al sistema hegemónico, hay un constante riesgo de convertir la nueva opción en la nueva verdad –y reproducir así todo lo que ya expusimos–. Los proyectos revolucionarios que, una vez conseguido el poder, resultaron totalitarios, así lo evidencian.

A diferencia de estas propuestas de la segunda mitad del siglo XX, los movimientos de hoy se encuentran en proceso de recuperar autonomía y romper la dependencia del Estado, no apuestan por una nueva verdad universal, sino por la pluralidad de formas que ésta toma.

Cómo se vive desde muchas geografías del Sur

Desde los márgenes del sistema moderno-industrial, desde las comunidades indígenas y las culturas de la Tierra surgen las nuevas luchas *posmodernas*, como les llama el discurso occidental. Como explica Gustavo Esteva (2013a, 2013b), sus banderas ya no son las del trabajo, la salud y la educación; estamos por el vivir y trabajar, por la capacidad de sanar y aprender por nuestra cuenta.

Pero este camino –continúa– se hace más complicado porque este sistema no está dispuesto a perder su lugar hegemónico. Así lo vemos, por ejemplo, con los zapatistas. Mucha de su energía se va en la resistencia a los ataques y hostigamientos de los paramilitares y de los gobiernos. No se pueden dedicar *sólo* a su construcción interna de la alternativa. Esto, en términos de resistencia no lo podemos dejar de hacer.

Situaciones similares se viven en todos los territorios indígenas mexicanos, como denuncia el Congreso Nacional Indígena constantemente, donde las minas, las carreteras, los oleoductos, las presas, los generadores eólicos y todo tipo de megaproyectos desarrollistas, expulsan y despojan a las poblaciones locales. Esto mismo podríamos evidenciarlo también en prácticamente todas las geografías del mundo. Hay quienes piensan que los grupos de poder están yendo por todo, antes de que se acabe. Si sí o si no, la realidad es que están acabando con todo.

Para quienes quieran sobrevivir –en vida y territorio– a este asalto del ego moderno patriarcal (del que desconocemos si será el último), la resistencia y la organización para defenderse es indispensable. Pero, como veremos ahora, resistir y luchar es imprescindible, pero no suficiente. Ésta sólo se podrá *sostener* si en el camino va creando la forma alternativa a aquello contra lo que está luchando y resistiendo.

Estos procesos de lucha y de resistencia en las comunidades del Sur toman forma como luchas ontológicas (Escobar, 2014), son luchas por la defensa del territorio, pero también por otros modelos de ser y otras formas de vida. Esto lo podemos leer en un comunicado público del pueblo nasa en 2005:

“... no nos queda más que un camino: lo venimos diciendo hace años, pero ahora cobra fuerza: la au-to-no-mía. No es difícil de ver si el corazón está despierto. Hablar de autonomía es algo muy sencillo: es vivir como nos gusta y no como nos imponen. Llevar la vida por donde queremos y no por donde diga un patrón. Pero no podemos vivir la autonomía sin un territorio. Y no puede haber territorio sin Madre Tierra. Y no hay Madre Tierra mientras esté esclavizada. Y mientras sea esclava ninguno de nosotros y nosotras vive para vivir, ni el árbol, ni el agua, ni el guatín, ni María Balvina, ni Pelegrino [...]

Prendan la linterna y alumbren bien. Entonces verán patente que esta lucha es desde el norte del Cauca, no del norte del Cauca. Desde el pueblo nasa, no del pueblo nasa... Cada finca liberada, aquí o en cualquier rincón del mundo, es un territorio que se suma a restablecer el equilibrio de Uma Kiwe, nuestra casa común, la única.” (citado en Escobar, 2016b)

Como se hace evidente, los componentes de esta lucha parten de comprender que la Madre Tierra está secuestrada, está siendo oprimida y violada por el sistema globalizador. No puede haber Vida buena así. La lucha es por la liberación de la Madre Tierra —como dicen los zapatistas, los nasas, los aymaras, y cientos de pueblos más. Evo Morales (2010) así lo decía, ¡Pachamama o muerte!

Félix Díaz (2013), del pueblo *gom*, describe la lucha de su comunidad, como una que aspira a una vida en la que todos podamos vivir tranquilos, felices, en paz, en armonía con nuestra Madre Tierra. Esto sólo podrá ser así si nos respetamos entre humanos y con los demás seres que viven en el territorio, quienes también necesitan de nosotros para poder estar en equilibrio. Si nosotros explotamos el mundo vivimos mal nosotros y también las demás especies que tienen derecho de su lugar y su hábitat.

Ubicar estos conflictos socio-ambientales desde su profundidad ontológica, explica Escobar (2016c), será fundamental para comprenderlos y poder aportar a su construcción y sostenimiento a través de una lectura más completa de lo que ahí está sucediendo. El pluriverso que proponen, como el mundo donde quepan muchos mundos, no se trata de una metáfora o de una demanda para que alguien más cumpla, se trata de una sociedad globalizada en pluralidad, donde todos quepamos, en el que exista una diversidad de culturas sí, pero de realidades también.

De la resistencia a la re-existencia

Pero este proyecto, como hemos visto, no se puede llevar adelante así de fácil. El despojo, el hostigamiento y la muerte aparecen en el camino. Por ello, la resistencia es indispensable, pero insuficiente. Los motivos de esta conclusión los podemos ubicar en tres lecturas complementarias.

Una, profunda, en términos epistémico-ontológicos, ya que al cargar toda la energía en luchar contra lo que no se quiere, la energía de esta acción reproduce en sí esa misma realidad. Esto lo expresa el saber popular, «lo que resistes, persiste». Toda esa energía

hacia lo que no queremos –que nos enfurece y nos duele– la cargamos a nuestra hora de mirar el mundo, que siempre se está construyendo, co-creando (Escobar, 2014).

Consideramos que esta lectura es la más problemática, porque es *intrusiva* en términos personales y existenciales. Si no logramos trascender nuestro apego al ego, nuestra lucha entonces se convierte en una nueva identificación identitaria, es decir nos identificamos con ello y de ahí derivamos nuestro sentido de existencia. Es caer en la misma trampa, pero del otro lado.

El problema de esto es que entonces, a nivel inconsciente, el ego, la mente se perpetúan en su condición dominante. Este ego es el que se alimenta de esos *problemas, razones* por las cuales no se puede estar bien con *lo que es*, y por tanto hay que luchar contra ello, y así nos vamos, pero sin alterar el fondo del problema. Como decía Krishnamurti (1984), en el fondo no queremos el cambio.

La segunda lectura es en términos de la imaginación y construcción de alternativas. El oponerse, resistir y reaccionar, nos permite aguantar, pero no nos acerca más a la respuesta y a lo otro que sí queremos. Así lo explica Claudia von Werlhof (2015b), si atacamos al sistema dominante podremos llegar al centro de la cuestión –al problema de la dominación y la explotación–, pero esto no necesariamente lleva a la transformación –como la experiencia histórica demuestra–. El anarquismo intenta trascender la dominación, pero eso tampoco crea algo nuevo. Necesitamos más que la rebeldía contra el sistema, el Estado o la dominación, cambiar nuestra visión del mundo patriarcal –y egótica, agregaríamos– que tenemos. Sólo así podríamos aspirar a un periodo de transición del mundo no violento.

La última posible lectura sería en términos estratégicos de la propia lucha. Sólo con la resistencia no se detienen los procesos de explotación y despojo, como se ha visto en México. Esto es porque a la larga, y por las malas, estas estructuras de poder logran imponerse. Esto se puede ver en cientos de casos concretos, explica Esteva (2014a), si el pueblo que resiste a la mina articula su lucha sólo en la resistencia a la mina, ésta se acaba imponiendo. Se van comprando a algunas personas, desapareciendo o matando a algunos líderes, convenciendo a algunos otros, y al final la gente no puede seguir resistiendo y la mina se impone.

Pero si en el propio proceso de resistencia –continúa– se van organizando y creando algo nuevo, que no es regresar a como estaban antes, sino que se aprovecha la resistencia como coyuntura para impulsar un proyecto diferente –como hacen los zapatistas– entonces tienen todas las posibilidades de mantenerse a largo plazo. Esta organización toma formas muy distintas según cada lugar. Muchas veces empieza –como ha pasado en Oaxaca– en que la comunidad se organiza para resistir y buscar aumentar el costo de la empresa que está explotando la mina. Sería una especie de contra-hostigamiento. En algunos casos se ha logrado hasta hacer incosteable la operación y las empresas voluntariamente se han decidido marchar a otros lados.

En cualquier caso, esto no resulta suficiente, ya que en la mayoría de los casos esto no es viable, tanto porque el margen de la ganancia es demasiado alto –como sucede

comúnmente— o porque sean esos territorios específicos los que se quieren —en el caso de una presa hidroeléctrica, por ejemplo—. Es por ello que la organización tiene que ser en términos de la existencia de las prácticas de vida propias, independientemente de lo que se está resistiendo. Debemos tener horizontes y no pliegos petitorios, señala Ceceña (2013).

De esta forma, el proceso social organizado sólo podrá *resistir* o *sostenerse* si en el camino va construyendo la forma alternativa a lo que se está luchando (Esteva, 2013b, 2015a). Con ello se vuelven procesos vivos, con alma propia, que no está atada a la de los dirigentes o líderes, a quienes podrán seguir desapareciendo. Pero el corazón está en otro lado, en aquello que se está existiendo, ya en la realidad, en la autonomía y la organización. Esto sucede en los movimientos indígenas, sí, pero también en los colectivos solidarios urbanos de consumo directo, en los grupos de parteras que recuperan la conexión energética y la capacidad de parir sin la necesidad de un hospital, etc. El reto pues está en existir la alternativa. Los mercenarios del imperialismo —decía Illich (1978), pueden envenenar o destruir una sociedad convivencial, pero nunca podrán conquistarla.

Construir y visibilizar las alternativas

Es importante mencionar aquí que no por todo esto asumimos que no existan las alternativas y por tanto habría que construirlas. Las dos cosas son ciertas. Por un lado, existen miles de ellas organizaciones campesinas, colectivos urbanos, cooperativas de producción y de consumo, centros culturales, colectivos de medios libres, asambleas de los barrios, autogobiernos, colectivos agroecológicos, etc. Alternativas y opciones reales para las personas de estos movimientos. En este sentido, como dice Lajo (2006), no sólo otro mundo es posible, sino que otros mundos ya existen. Estos movimientos comunales no pueden ser vistos como utópicos o como una *tierra prometida*, porque son cosas que ya están sucediendo en miles de lugares del mundo, ahora mismo (Esteva, Babones y Babicky, 2013).

Sin embargo, por otro lado, es algo que debemos construir. Desconocemos si estos miles de alternativas serán suficientes para detener la destrucción, violencia y despojo del sistema hegemónico. Es por ello que, de forma paralela, tenemos que ir multiplicando estos esfuerzos, construyendo estos espacios liberados.

Tanto la existencia, como la construcción de estos procesos, se está dando en miles de geografías del Sur global, expone Singer (2014), de la gente *pobre* en todos lados están naciendo las alternativas y las construcciones de otro mundo. Estas resistencias ya no se inscriben en partidos de izquierda o sindicatos o instituciones tradicionales, sino que crean redes de organización al margen de las zonas de poder (Santos, 2012b).

Silvia Federici (2015) insiste en que debemos ver que hoy, en todas partes del mundo, hay muchos millones de personas que han decidido retomar el control de su vida cotidiana y de crear nuevas formas de relaciones sociales. Están emergiendo nuevas

sociedades fuera de la lógica del capitalismo, del mercado, y empezando a construir comunidades autogestionadas –las cuales son *invisibles* para la mirada occidental–. Si bien el caso de Latinoamérica –con el Buen vivir y la comunalidad y sus propuestas– sea uno de los lugares con este fenómeno más difundido, pero no es algo que se esté dando sólo aquí, sino en todos los continentes.

Estos proyectos, organizaciones, movimientos se multiplican a escala local y regional, y a través de formas inéditas de epistemologías de lo concreto, se consolidan como alternativas emancipadoras y contrahegemónicas al proyecto hegemónico global (Toledo y Ortiz, 2014). En los Altos de Chiapas, recuerda Esteva (2013a), en los setenta había hambruna. En estas mismas comunidades, donde ahora viven los zapatistas, cualquiera que se acerque podrá ver que ahí no hay desnutrición; ahí producen y comen sus alimentos en autonomía, concluye. Aún faltan muchas cosas por hacer en estos territorios, sin duda, pero la experiencia autonómica resulta ejemplar en términos de construcción de bien-estar a través de los medios propios.

Todas estas alternativas de las que venimos hablando, son pequeñas y locales o regionales. En el caso de las economías solidarias podemos ver que sus objetivos y motivaciones son mucho menos *grandiosas* o *ambiciosas* como lo era el socialismo (Santos y Rodríguez, 2002). No hay aquí una idea de camino único ni de inevitabilidad histórica –como el comunismo–. Son proyectos en lo pequeño, en lo local.

Por eso Macy (2012) explica que la transición que representan no esté apareciendo en las noticias y en los medios de comunicación. Su actuar y su construir pasa desapercibido para sus cámaras, así como para las cuentas bancarias y los estudios económicos. «La revolución no será transmitida», se dice en las calles.

Por tanto, el primer paso –para quienes nos sumamos al intento de procurar cambios sociales– es visibilizar que hay alternativas y propuestas y asideros teóricos y esperanzas por todos lados. Éstas vienen de la gente común, de las alternativas cotidianas en los barrios, las cooperativas, las comunidades, de los estudiantes, etc. Entonces, como recuerda Rauber (2013b), para quien no esté participando la tarea es sumarse a lo que ya existe.

Y en sí está pasando esto también. Como defienden Esteva, Babones y Babcicky (2013), hoy en día son muchas más las personas que se incorporan a movimientos alternativos, antisistémicos, autonómicos, etc. que los que apoyan y promueven el sistema de mercado y defienden las alternativas que desde el desarrollo y la economía se proponen.

Gustavo Esteva (2009) lo explica en una metáfora. Estamos en un barco en medio de la tormenta perfecta. En el cuarto de máquinas, políticos, científicos, dirigentes y funcionarios se disputan sobre cómo enfrentar la dificultad. Tan ocupados están en su debate que no se dan cuenta que el barco se hunde. Pero la gente en cubierta se da cuenta claramente. Algunos saltan, otros corren por sus pertenencias o buscan adueñarse de lo que se pueda en medio del caos. Pero los demás se organizan en pequeños grupos y construyen botes y balsas. Algunos ya las tienen y otros han visto cómo se puede hacer y

están en lo suyo. A la distancia –concluye– verán cómo sus dirigentes se hunden con el barco.

La cuestión con las metáforas –como con los mitos– es que no se deben leer en términos literales. En este caso el problema, como el mismo Esteva señala, es que el sistema no se está cayendo allá afuera sino sobre nosotros. De aquí la importancia de la resistencia y la fuerza y la perseverancia. La posibilidad de que estas organizaciones, movimientos, alternativas sobrevivan, dependerá de su capacidad de sobrevivir a los embates del sistema capitalista (Santos y Rodríguez, 2002).

Esto nos regresa a la trascendencia de existir la alternativa como estrategia de lucha. Los zapatistas (2005), hace más de una década, nos invitaban a empezar estas luchas locales a partir de organizarse en colectivo y en cada lugar, por las causas que esa población crea que se necesitan. A través de un proyecto propio y no por alguno propuesto por alguien más –sea quien sea, el del gobierno o el del zapatismo–.

Este proceso organizativo es el que invita a encarnar las prácticas, relaciones y formas que sí queremos. Implica dejar de pedir el cambio, y ser el cambio. Es existir la propia alternativa que se busca por la que se lucha sin esperar a que algo en el futuro tenga que pasar para que pueda existir en presente. Es ser la alternativa, y no una lucha por conseguirla.

Este camino sin duda es empedrado y de subida, es más complejo y complicado, como lo saben cientos de miles de colectivos, organizaciones y proyectos que día a día intentan llevarlo a cabo. Esto es tanto por el enemigo que está allá afuera, pero más importante porque el enemigo lo tenemos dentro –como expusimos a principio de este capítulo–. Hemos incorporado la colonización y el patriarcado y los reproducimos de manera inconsciente y ordinaria en nuestras prácticas y relaciones. Es la matriz de dominación múltiple de la que hablamos, la que nos domina desde adentro. Por eso la importancia de que el esfuerzo libertario no sea sólo social y político, sino epistemológico y espiritual también.

Todo esto es lo que invita a los esfuerzos de estas organizaciones a centrarse en el presente y dejar de aventar hacia un futuro promisorio el bien vivir que queremos. Este reconocimiento, como señala Sachs (1996), cambia la agenda de la lucha, implica que la coexistencia tiene que buscarse para el día de hoy. Para Esteva (2013a) es cuestión de buscar cómo hacemos real, hoy en la mañana, aquí y ahora, un pedacito, aunque sea, de todo eso que imaginamos como el futuro mejor. Se trata de conectar el deseo con la realidad hoy. Obviamente no se pueda cambiar todo de un día para otro. Pero ese poquito que cambiemos hoy es la base que nutre una esperanza posible.

Hace varias décadas ya Krishnamurti (2015) lo señalaba, podremos hablar y teorizar sobre ese proyecto y esa utopía de mundo mejor de todas las formas posibles, pero es evidente que seguir sacrificando el presente por ese futuro desconocido –que se augura mejor– no resolverá nuestros problemas. El nuevo orden social, concluye Esteva (2013b), no se materializará hasta que hayamos construido y existido las formas de organización social que le sustituirán. Llegados a este punto ya no es suficiente decir que no. Ya no

basta decir ¡ya basta! La única forma de resistir al horror de hoy en día es crear la alternativa hoy, en nuestra pequeña esfera, en nuestra autonomía, en nuestro quehacer diario.

Dentro de estos movimientos alternativos que existen necesitamos estrategias para el período de transición. Es aquí donde a veces quedamos cortos todavía, las respuestas que damos son débiles todavía. Tenemos dificultad en la colonización de nuestro imaginario, como vimos. En cualquier caso, éste es el trabajo que toca hacer, y en eso ya estamos miles de organizaciones.

Creemos que algunos de los elementos que aquí hemos expuesto son pertinentes en términos de estrategias para permitir la subsistencia de esos otros mundos. La autonomía que busca romper la dependencia con las estructuras del Estado, que se puede *sustentar* en una economía comunal y una producción agroecológica en búsqueda de la sustentabilidad.

Estas experiencias, luchas y resistencias, son las que hoy se encuentran, se buscan y reconocen en una situación similar. Estos pueblos que son *el desarrollo en carne viva*, que canta Calle 13. El encontrarse y conocerse ha comenzado un proceso de articulación y de globalización contrahegemónico (Santos, 2007), que no sabemos en qué pueda derivar, pero que ya está andando. Así lo ven los zapatistas, quienes dicen que

“no es tan fácil para la globalización neoliberal, porque los explotados de cada país pues no se conforman y no dicen que ya ni modo, sino que se rebelan; y los que sobran y estorban pues se resisten y no se dejan ser eliminados. Y entonces por eso vemos que en todo el mundo los que están jodidos se hacen resistencias para no dejarse, o sea que se rebelan, y no sólo en un país, sino que donde quiera abundan, o sea que, así como hay una globalización neoliberal, hay una globalización de la rebeldía.

Y en esta globalización de la rebeldía no sólo aparecen los trabajadores del campo y de la ciudad, sino que también aparecen otros y otras que mucho los persiguen y desprecian por lo mismo de que no se dejan dominar, como son las mujeres, los jóvenes, los indígenas, los homosexuales, lesbianas, transexuales, los migrantes, y muchos otros grupos que de por sí hay en todo el mundo pero que no vemos hasta que gritan que ya basta de que los desprecien, y se levantan, y pues ya los vemos, y los oímos, y los aprendemos [...] Y todo esto nos produce gran contento ver que donde quiera salen resistencias y rebeldías, así como la nuestra que es un poco pequeña pero aquí estamos. Y vemos todo esto en todo mundo y ya nuestro corazón aprende que no estamos solos.” (EZLN, 2005)

Este saber que no estamos solos, y que somos muchísimos, es alentador por un lado, y retador por el otro. En la primera porque nos anima ver lo que pasa en otros lados, desde las compañeras guerrilleras kurdas hasta los *Occupy* y los 15-M. Es retador en términos de que nos tenemos que organizar, en un esfuerzo que busque una resistencia articulada y organizada. A nivel trasnacional. No una que busque tomar el poder en todo el mundo, sino que busque desprenderse de las estructuras del sistema en conjunto.

La problemática surge, como explica Santos (2007, 2009), en que no siempre estos movimientos antisistémicos son inteligibles entre ellos –casi nunca, diríamos–. La necesidad del trabajo de traducción intercultural –que expusimos– se vuelve más urgente y necesario, como herramienta que permita, básicamente, entendernos. Esta globalización contrahegemónica está ya en marcha y, aunque falta camino para la mutua comprensión, ya nos estamos encontrando. Con ello no sólo se nutre la esperanza y la alegría, sino también la fuerza y determinación.

Este trabajo de encontrarnos, reconocernos y entendernos, es necesario para articular una resistencia articulada y descentralizada –como ya lleva años pasando con el Foro Social Mundial, por ejemplo–. Con ello podremos hacer mejor frente a los embates que seguirán viniendo del ego patriarcal y su infraestructura industrial y tecnológica. ¿Serán éstos los últimos asaltos del ego? No lo sabemos, y no lo creemos así. Esto da más peso a la necesidad de articularnos y organizarnos de nuevas formas y modos.

Para ello Gustavo Esteva (2014c) propone optar por un *descentralismo radical sin dogmatismos*. Somos millones de personas que no aceptamos centros ideológicos de ningún tipo –argumenta– y no reconocemos un *centro* al cual sujetarnos, ni actual ni a futuro. Éstas son las nuevas posibilidades de afirmarse en un centro autónomo, pero articulado, que tiene características de *unidad* –en términos de autosuficiencia, autogestión y autogobierno– pero anclado en una concepción relacional del mundo.

Las familias zapatistas lo tienen claro, «un día vamos a tumbar a ese capitalismo, y tenemos que estar preparados para no repetir errores del pasado», dicen. A diferencia del eficientismo occidental, su mirada va lejos, no importa si eso es en 10, 50 o 200 años. Pero lo que hay que hacer es construir la alternativa, para que cuando eso caiga –que caerá– ya estemos bien aprendidos con nuestra organización. Como hemos insistido, parte fundamental para que este dominio capitalista, industrial y egótico, cese, será la construcción en sí de las formas de organización que le sustituirán.

Caminar, y en el camino vemos

Para cerrar este largo capítulo, expondremos brevemente los primeros pasos plausibles que se alcanzan a ver. Sin importar si los cambios se darán en 20 o 100 años. Nuestra primera respuesta, como la de estos movimientos, es: caminando. Las comunidades en Chiapas suelen decir «acá primero hacemos, y en el camino vemos cómo hacemos y aprendemos ahí, andando, entonces ya vamos haciendo mejor».

En cuanto uno emprende una acción, sea cual fuere –explica Morin (1999)– ésta empieza a escapar de sus intenciones y entra en un universo de interacciones que son las que guían el rumbo que tome la acción. Éste es el riesgo de emprender cualquier acción, ésta supone complejidad a través de elementos que son aleatorios y exponenciales en algo similar al *efecto mariposa*. Entonces, habrá que aceptar, de entrada, que no tenemos absoluto control de los escenarios a los que lleven las acciones que emprendamos hoy. Pero no por ello habremos de dejar de llevarlas a cabo.

Otra cuestión clave será la de *nombrar* distinto. Esto, como proceso recursivo, nos ayudará a poder *ver* distinto. A través de las palabras y las formas podemos recordarnos constantemente algunas cosas. Como dice Giraldo (2012), si dejáramos de referirnos a la Naturaleza como *recursos naturales* –al agua, al bosque, etc.– y comenzáramos a nombrarla como *sujetos naturales* surgiría, si no inmediatamente, pero en algunos pocos años, una imagen distinta, y con ello otro tipo de relación podría establecerse.

En esta sociedad industrial, que habitamos y nos habita, el lenguaje se ha sustantivado, como explicaba Illich (1978). El deseo de aprender, de sanar o de moverse, se ha convertido en la necesidad de educación, salud y transporte, que satisfagan esta pretensión. Es decir, el derecho de actuar –expresado en verbo– se transforma en el derecho de tener –expresado en sustantivo–. En el primero el sujeto es actor, en el segundo usuario, concluye.

Es por ello que Esteva (2013a) nos urge a retomar nuestro uso de los verbos. Pasar de nombrar nuestra lucha en términos de educación, alimentación, salud o trabajo; a conjugarla más bien en aprender, comer, sanar y trabajar. Los sustantivos son reflejo de los servicios de los sistemas industriales, o como de algo que me tiene que dotar alguien más, educación o trabajo. Los verbos –que nombran acción– nos regresan a la posibilidad de conseguirlos, con nuestros medios y formas. Nosotros somos los que aprendemos, nos curamos y trabajamos. Entonces la pregunta toma forma en cómo podemos nosotros llevar a cabo estas acciones con nuestros medios.

Nombrando distinto, podremos imaginar distinto, y mirar distinto. Para cambiar algo, dice Macy (2012) primero es necesario que arrojemos y abracemos en nuestra mente y corazón la posibilidad de que en verdad pueda ser diferente. Ya expusimos la forma epistémico-ontológica en la que esto opera. A través de una distinta organización de sistemas para hacer inteligible la realidad, la realidad se hace diferente también.

Desde una mirada relacional del mundo –en la que no cabe una verdad absoluta, un universalismo, ni una objetividad– podemos intentar mirar otros aspectos de la realidad que estamos pasando desapercibidos por nuestra forma conocer el mundo. A través del análisis que partan de sistemas distintos, meta-sistemas también, otras cosas podremos ver. ¿A qué conclusiones económicas, interculturales, políticas, productivas, existenciales, de la salud, etc., podríamos llegar desde estos esquemas?

No lo sabremos, a menos que lo hagamos, y que emprendamos el camino que pueda llevar a replantear las cosas desde lo básico en búsqueda de una sociedad sustentable y en paz. Para ello, la imaginación ayuda, ¿cómo imaginar intercambios sustentables de producción y consumo, sujetados a sus escalas y límites naturales? ¿Cómo se darían estos intercambios entre grupos locales autónomos, y bajo qué valores e instituciones? ¿Cómo se podría imaginar una sociedad poscapitalista, sin dinero, o sin que éste domine la vida? ¿Cómo sería un mundo sin patriarcado, sin un desequilibrio donde domine lo yang? ¿Cómo sería, cómo serían sus relaciones? ¿Cómo sería conocer creando solidaridad y no orden? ¿Cómo imaginar una sociedad humana global e intercultural, es decir, unida en la diversidad? ¿Cómo sería un mundo en el que las personas pudieran cubrir libremente sus

necesidades y quehaceres, a través de buenos vivires en los que el *trabajo* fuera aprendizaje y actividad recreativa y espiritual?

La forma en la que imaginemos las respuestas a estas preguntas seguramente será distinta para cada cultura y sociedad. Entonces, ¿cómo serían las relaciones entre sociedades decididas a existir su propia forma de buen vivir? ¿Qué parámetros habrá que establecer, acordar y gestionar para hacer esta heterotopía realidad? ¿Cómo construir un mundo sustentable en el que las personas puedan tener su Vida buena, y que podamos vivir en paz —entre humanos y con las demás comunidades terrenales—? Algún día seguramente llegaremos a ello, sea en 50, 200 o mil años, o nos destruiremos en el camino.

Para ello creemos que el proceso de liberación humana debe ser profundo, hasta donde alcanzamos a ver, el ego moderno patriarcal, que es lo que está detrás de toda esta locura en el mundo. No sólo debemos liberarnos de la colonialidad occidental, del desarrollo, de la economía, del progreso, sino del patriarcado y del ego también. Es decir, la liberación humana de la mente pensante (Tolle, 2001).

Para ello, creemos que la estrategia del *subibaja* o *balancín* nos puede ayudar. Si todo el peso está de un solo lado no podremos nivelarlo si nos paramos en un punto medio —que es donde quisiéramos estar— es necesario hacer un contrapeso en el otro extremo para levantarlo. Pero si este contrapeso es muy grande, ahora quedará desbalanceado para el otro lado. Así, creemos que, para salir de una situación tan desequilibrada hacia lo yang, lo que debemos de hacer es priorizar la importancia en los polos yin de la vida, que generalmente son los reprimidos —lo femenino, la creatividad, la relacionalidad, la intuición, la Naturaleza, etc.—. Pero una vez priorizado, el ejercicio sería empezar a caminar hacia el punto medio, hacia un equilibrio dinámico. Es probable incluso que en este equilibrio estemos, pero en escalas temporales de miles de años que escapan a nuestro análisis.

Sea por ésta, o cualquier otra estrategia, creemos que el camino para construir ese mundo en paz, es un recorrido de largo tiempo. No vemos cómo las estructuras de poder establecidas vayan a quedarse sentados viendo cómo se desmorona su imperio. Esto invita a las mentes impacientes a la desazón y la desesperanza, a luchar precipitadamente desde la rabia y la ira contra ese sistema.

Esta lucha reaccionaria, contra aquello no deseamos en el mundo no es suficiente, y termina por perpetuar aquello contra lo que lucha. Por otro lado, no necesariamente implica cambios y transformaciones internas en las personas y sus relaciones. Es una resistencia y una lucha que nos va desgastando y amargando, nos hace infelices y nos convoca a ver el mundo a partir del odio, la destrucción, la violencia, la escasez, el despojo y la opresión.

Esto nos hace perder nuestros últimos bastiones de libertad, nos arrancan la posibilidad de gozar el placer de la vida, de estar contentos y felices. Pero la libertad, como la dignidad, no se pide, se asume. Y para ello, habrá que tomar una asumida postura que parta del gozo, del disfrute, del amor, de la relacionalidad, de la sacralidad del mundo

y la celebración de la vida. En tiempos como éstos, conservar la sonrisa, el gozo, la alegría y el amor al mundo y a los demás, son actos de asumida y comprometida rebeldía.

Esto es más fácil de hacer cuando uno se da cuenta que ese otro mundo posible no es algo que construir –aunque también– sino que ya existe. Esto no quiere decir que ya se haya *materializado* este cambio en el mundo, esto puede tardar unos años, unas décadas o unos siglos. Pero en sí ya es algo que está brotando. Esta insurrección es tanto evidente como invisible, podría ser que ya esté sucediendo frente a nuestros ojos y que no la estemos viendo debido a nuestra forma de mirar (Esteva, Babones y Babcicky, 2013).

Gustavo Esteva (2013a) recuerda cómo los primeros burgueses y proletarios murieron sin saber que ya eran burgueses y proletarios. Es decir, no se dieron cuenta de que ya estaban viviendo bajo relaciones sociales propias del capitalismo. Seguían teniendo su mentalidad en el pasado, en el rey y el régimen feudal. Con su mente atada en lo viejo, no lograron ver que ya se había creado un nuevo régimen social.

No nos puede pasar lo mismo –continúa– y para ello hay que abrir bien los ojos y destapar bien las orejas para mirar y escuchar si no es que realmente el mundo ya cambió, si no hay ya nuevas cosas y formas y relaciones que no hemos estado mirando. Al hacerlo, uno observa las miles de alternativas que ya existen, que hay en todos lados, y de las que nada se dice. Claro que están lejos de ser perfectas y acabadas –lo viejo es muy fuerte y lo arrastramos por todos lados aún– pero ya existen otras relaciones que se están dando en iniciativas, proyectos, movimientos sociales, campesinos, en procesos ecológicos y solidarios, barrios, colectivos, grupos que se juntan para aprender o curar de otras formas, etc. Desde las entrañas del viejo mundo y las ruinas de esta crisis civilizatoria –concluye– ese nuevo mundo ya nació, y la primera labor es reconocerlo y reconocernos en él.

Consideraciones epistemológicas	Crisis civilizatoria - problemáticas (civilización moderno - industrial)	Alternativas (epistemologías del Sur y nuevas interpretaciones del mundo)
Quehaceres humanos	La economía Economía convencional, economía verde Escasez, supuestos y bases epistémicas Homo economicus Economía como estructura de poder	De la resistencia a la re-existencia Construcción de espacios liberados Una economía convivencial Autonomía, agroecología, organización Los buenos vivires y buenos haceres
Proyecto civilizatorio	El progreso y el desarrollo Colonialismo, industrialización, agroindustria Trabajo, capitalismo y socialismo Desarrollo y sus adjetivos, "Necesidades" y "bienestar"	Yomol A'tel La escala global y los límites convivenciales Sustentabilidad biofísica y como estado de ser La Vida Buena, plural y diversa Comunalidad, convivencialidad Otros horizontes civilizatorios
Epistemología	El conocimiento moderno-industrial Paradigma epistémico hegemónico, disciplinarización Sociedad escolarizada, educación, universidad La ciencia moderna, límites y crítica Crisis epistémica	Complejidad, transdisciplinaridad y ciencia posnormal Narrativas de la transición y diálogo de saberes Conflictos ontológicos, otras realidades Interculturalidad, epistemologías del Sur Ecología de saberes
Cosmogonía	Ego moderno patriarcal Cosmovisión moderna, lo Uno, El individuo y el dualismo excluyente Ego patriarcal, dominio de la mente, crisis existencial Desequilibrio <i>yang - yin</i> , crisis civilizatoria	Reequilibrar los polos, la lucha espiritual Espiritualidad de la Tierra, lo <i>yin</i> Pluriverso y la diversidad de realidades Espiritualidad, conciencia, ser humano relacional Pluriverso y espiritualidad

5. Grupo cooperativo Yomol A'tel

“Juntos trabajamos, juntos caminamos, juntos soñamos”

Yomol A'tel

Después del recorrido teórico, epistemológico y existencial que hemos realizado, toca ver cómo un marco alternativo como el expuesto en el capítulo anterior intenta materializarse y tomar forma en una práctica real. No a través de una hipotética cooperativa solidaria o un proyectado plan de economía social que pudiera funcionar, sino como la narrativa desde la experiencia del trabajo que realizamos desde hace 15 años en Yomol A'tel.

Como dijimos en un principio, el proceso realizado en esta investigación no estuvo apartado de mi trabajo profesional en este grupo los últimos cinco años. En muchas ocasiones es difícil –e inútil– ubicar hasta qué punto se trataba de una u otra cosa. Estos años han implicado un proceso de aprendizaje y enseñanza continuo y dinámico.

Somos conscientes que para abordar este capítulo sería necesario dar un amplio contexto e historización sobre el proceso. Éste tendría que partir desde la conquista de estos territorios durante la colonización ibérica, el largo período de colonia y la consolidación de México como un país multicultural que quiso dejar de serlo durante muchas décadas. Asimismo, el contexto –histórico y actual– de la región de Chiapas es sumamente complejo, y necesitaría de una amplia explicación.

Sin embargo, después del largo recorrido que llevamos, no podremos –tanto por tiempo, extensión y conocimientos– exponer esta contextualización necesaria. Así como en otras partes de la tesis tuvimos que renunciar a seguir algunas líneas explicativas, o a no poder profundizar todo lo deseado; ahora sucede igual. La opción sería obviarlo y evitar incluir esto como parte de la investigación. Pero defendemos que es esto –el hacer, el practicar y existir las alternativas– lo que le da sentido a todo lo que venimos hablando. Así, abordaremos la cuestión de Yomol A'tel y el plan estratégico para 2020.

Aun así, intentaremos dar una muy breve introducción, tanto del contexto regional multicultural, como del marco teórico de economía solidaria en el que nos movemos. Esto con la motivación de que algunas ideas, estrategias y conceptos que se plasman en el plan estratégico, puedan hacer un poco más de sentido.

Antes de comenzar es importante aclarar que lo que aquí se exponga sobre Yomol A'tel –igual que como sucedió en la presentación de las alternativas del Sur– podría hacer parecer que es un lugar “ideal” y que los problemas están gestionados y que se camina y se fluye suavemente en este proceso económico-productivo. Nada más lejano a la realidad. El camino se da entre tensiones, conflicto, diálogo y disposición a construir.

Lo que aquí expresamos habla de cómo vemos muchas situaciones, de las estrategias que estamos construyendo, y de las formas y modos en que intentamos resolver las situaciones que enfrentamos. Hablamos pues, sin la pretensión de objetividad occidental, sabiendo que lo que decimos nos atraviesa y forma parte de nosotros. Hablamos, como dicen los tseltales, desde el corazón y con esperanza; pero no por ello dejamos de ver que en este camino aún falta un muy largo camino por recorrer.

Una muy breve contextualización

México es un país megadiverso, como explica detalladamente Víctor Toledo (2015). A nivel biológico cuenta con el 10% de la biodiversidad del planeta y lo habitan entre 15 y 20 millones de personas indígenas (casi un 20% de su población), hablantes de 68 lenguas y con más de 360 variantes. Estos pueblos originarios son quienes habitan, conservan y defienden la mayoría de los territorios que han conservado su biodiversidad y existencia en el país.

El conflicto intercultural mexicano es muy antiguo y se da entre dos civilizaciones, la de los pueblos indígenas y la civilización europea traída con la conquista. Como explica detalladamente Bonfil (1994), la génesis de la problemática intercultural que se vive actualmente en México, se encuentra en la instauración del orden colonial a partir del siglo XVI.

Esto no implica que anteriormente no hubiera dominación. Antes de la llegada de los ibéricos había una importante estructura que sometía a la mayoría de pueblos del centro y sur de lo que ahora es México y Centroamérica, al poder de la Triple Alianza, bajo la hegemonía mexica. Tan así era esta situación que cuando Cortés asalta Tenochtitlan lo hace con 900 españoles y 150 mil indios *aliados*.

Sin embargo, en este dominio no existían los efectos coloniales que se consolidarían hasta después. Es decir, no había imposición de lengua, de religión o de cultura, ni había esta idea de "civilizar" al vencido –en sus modos de producción, creencias, lengua y forma de gobierno–. Así, aunque la relación se daba en términos de la de imposición de un imperio, ésta no tenía los elementos colonizadores que conocemos. Incluso –concluye Bonfil– estas relaciones se nutrían culturalmente, intercambiando prácticas, conocimientos y mitos.

Sin embargo, con el régimen colonial de la corona española cambió toda la realidad de estas tierras. La historia está escrita ya y no entraremos en ello, pero es importante señalar, como hace Mignolo (2002), que este régimen colonial no terminó al darse la independencia de México, sino que continuó –y continúa– a través de colonialismos internos que reprodujeron y perpetuaron la situación de opresión de los pueblos campesinos e indígenas.

De igual forma, el proyecto nacional que surgió de la revolución mexicana –a principios del siglo XX– también negó la civilización mesoamericana (Bonfil, 1994). Así, el *México imaginario* –mestizo, moderno y colonial– se impuso sobre el *México profundo* –con raíces mesoamericanas indígenas, campesinas–. En este sentido el indígena pasó a ser visto como orgullo nacional, pero el *indio muerto*, el del pasado, que exaltaba la historia mexicana. Sin embargo, el *indio vivo* se consideró un lastre para la concreción de un proyecto de nación moderno –monocultural, industrial, basado en el progreso, etc.–

Este proyecto del México como nación monocultural y moderna, a pesar de ser impulsado durante 200 años, no se ha logrado. Como resume Morales (2004), los grupos en el poder –desde la invasión europea hasta nuestros días– afiliados por herencia o

circunstancia a la civilización occidental, han sostenido proyectos en los que la civilización mesoamericana no ha tenido cabida. Por ello, ya es tiempo, narra Esteva (2014d), de aceptar las diferentes *mexicanidades* presentes en nuestro país. Debemos romper con el discurso indigenista de *ellos* y *nosotros* –los indígenas por un lado y los mestizos por el otro–.

El problema identitario aquí no es de los indígenas, quienes tienen bien clara su identidad y sus raíces. Sino de la cultura mestiza que, después de tres siglos, no ha logrado definirse ni encontrar su identidad propia. Ésta se había basado en la dicotomía excluyente indígena/mestizo. Ese mestizo es el que se buscaba construir como el nuevo mexicano. Sin embargo, la resistencia –a morir y a ser despojados de su cultura– de los pueblos indígenas, obligó a romper este dualismo excluyente, ya que esta población es tan mexicana como la mestiza.

Hoy en día el reto está –concluye Esteva (2014d)– en romper esta dicotomía y avanzar hacia una nación pluricultural basada en la diversidad. Una unidad en la diversidad de la que hablábamos antes. Para Bonfil (1994) esto implica que tenemos que aprender a ver el mundo occidental desde nuestras culturas locales, del México profundo, y superar de una vez por todas el colonialismo que insiste en seguirlos viendo a ellos desde una mirada racista y colonial occidental.

Esta combinación de factores que se presentan en México –donde lo aquí dicho no es ni un parpadeo– hacen a esta región uno de los polos más singulares de la humanidad, como explica Toledo (2015). Esto ha generado una sociedad de alto riesgo, ya que se ha convertido en una especie de laboratorio social y ambiental, que se adelanta a las futuras crisis a escala global, concluye.

Esta situación se acentúa en lugares como Oaxaca y Chiapas, donde gracias a la presencia de los pueblos indios aún se conservan áreas con una importante reserva de biodiversidad y de *recursos naturales*. Es por ello que los intereses económicos ahora van detrás de estas riquezas y se presentan de manera clara y cruda los conflictos ontológicos de los que hablamos el capítulo anterior.

En estas tierras chiapanecas, la cafecultura llegó en el siglo XIX con la inversión extranjera promovida por políticas estatales. Como explica Rodríguez (2011), se les dieron las tierras a europeos –sobre todo alemanes en esta región– y se crearon enormes latifundios despojando de sus tierras a las comunidades indígenas, quienes pasaron a ser propiedad –las tierras y las personas– del patrón extranjero. Los mestizos –*kaxlanes*– llegaron después a este mundo del café, en un inicio como capataces en las fincas, y se establecieron como intermediarios o coyotes posteriormente.

Ésta ha sido la situación de la región donde nos ubicamos, conocida como Selva Norte de Chiapas. Como explican Estrada y Torres (2015), la consecuencia de todo ello ha sido la alta marginalidad y pobreza que han resultado de esta exclusión histórica que han vivido los pueblos indígenas de nuestros países.

A partir de 1994 –continúan– con el levantamiento armado del EZLN⁶⁹, las comunidades del territorio tseltal recuperaron una parte importante de sus territorios de los que habían sido despojados. En este proceso fueron expulsados los finqueros de la región, y a partir de ahí se ha dado un proceso importante de defensa del territorio.

Sin embargo, el despojo, el robo y la violencia sigue siendo pan de cada día en estas tierras. La cantidad de casos y ejemplos no cabrían en tesis alguna. Por mencionar uno, el que expone Rodríguez (2011), podríamos nombrar el afamado *Proyecto Mesoamérica*, antes llamado *Plan Puebla-Panamá*. Este megaproyecto de corte netamente neoliberal –que lo mercantiliza todo– atraviesa con su proyecto desarrollista desde el centro de México hasta Colombia. Es un plan capitalista que conlleva la privatización de áreas naturales y recursos estratégicos de la región. No es pues de extrañar que la enorme mayoría de los pueblos indígenas y campesinos que habitan estos territorios se han opuesto a este proyecto desde hace décadas. Sin embargo, poco a poco, éste sigue avanzando e imponiéndose.

Ésta es una muy escasa introducción sobre la situación en la zona donde trabajamos. Una región que ha sido violentada y despojada –tanto el territorio como las sociedades humanas que lo habitan– durante más de cinco siglos. Una región que, si bien ha sido empobrecida, es uno de los lugares donde más vivas y vibrantes están las resistencias y las re-existencias. Una región donde la gente no pierde la sonrisa, la alegría y la esperanza. Como diría Jan de Vos (2002), una tierra para sembrar sueños.

⁶⁹ Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

5.1. Grupo cooperativo Yomol A'tel ⁷⁰

Yomol A'tel⁷¹ es un grupo de cooperativas y empresas de economía solidaria ubicado en la Selva Norte de Chiapas, México. Lo formamos más de 350 familias, de 66 comunidades indígenas tseltales y más de 80 trabajadoras y trabajadores ubicados en Chilón (Chiapas), y las ciudades de México, Guadalajara y Puebla. Nuestro objetivo es construir procesos integrales de economía solidaria, para con ello asegurar los medios de subsistencia para todos nuestros cooperativistas. Nos organizamos a partir del trabajo y apostamos por la construcción de nuestro *Lekil cuxlejalil*, por la defensa de nuestra Madre Tierra, del territorio y la cultura tseltal.

Nuestro trabajo se extiende en los municipios oficiales de Sitalá, Chilón, Yajalón, Ocosingo y Pantelhó. Tanto la oficina en Chiapas, como la planta de café y la de miel se encuentran en el pueblo de Chilón, único espacio en la región con la infraestructura necesaria –de luz, agua, internet, teléfono, etc.– para poder establecer estos procesos productivos.

En lo operativo, el grupo está conformado por seis organizaciones económico-productivas y por áreas transversales que trabajan con éstas en distintos procesos –administración y contabilidad, gestión social, inversiones y dirección–. Las unidades de trabajo comprenden a la cooperativa de producción rural Ts'umbal Xitalha⁷², el grupo de mujeres productoras del jabón Xapontic⁷³, la torrefactora y comercializadora de café Bats'il Maya⁷⁴, y de miel Chabtlic⁷⁵, las cafeterías Capeltic⁷⁶ y la microfinanciera Comon Sit Ca'teltic⁷⁷. Las comunidades se dividen en nueve regiones, que se busca operen de manera autogestiva y vinculada.

⁷⁰ La información que se presenta en esta sección viene del trabajo propio de la organización y de los datos que se recopilan en los documentos y controles internos. Existen diversos documentos disponibles que exponen el trabajo de la organización, como los de Messina y Pieck (2010), Rodríguez (2011), Fuentes (2014, 2016), Toledo y Ortiz (2014), Estrada y Torres (2015) e Irezabal (2016). Asimismo se puede encontrar información detallada en las páginas web del grupo: www.yomolatel.org, www.batsilmaya.org, www.capeltic.org.

⁷¹ A'tel –en tseltal– significa trabajo y Yomol algo similar a organización. La definición literal sería “organizados a partir del trabajo”. Pero la definición que damos como grupo es «juntos trabajamos, juntos caminamos, juntos soñamos».

⁷² El nombre viene de *ts'umbal*, que hace referencia a un área organizativa dentro de la cultura tseltal, y de *Xitalha'*, nombre tseltal de la región Sitalá, en español.

⁷³ «Nuestro jabón».

⁷⁴ «Maya verdadero».

⁷⁵ «Nuestra miel».

⁷⁶ «Nuestro café».

⁷⁷ «El fruto de nuestro trabajo en común».

Nuestros principales productos para el mercado son el café –en bolsa, en taza, con chocolate– y la miel –en botella, en *bolsitas* de miel, insumos para cafeterías y jabones–. Como procesos hacia el interior están los servicios de la microfinanciera, pequeños emprendimientos productivos –como abonos, viveros, ganadería, cocina comunitaria, entre otros– y el trabajo agroecológico en torno a la autonomía alimentaria –aulas vivas, parcela tseltal sustentable–.

La organización comenzó en el año 2002, con la cooperativa *Ts'umbal Xitalba'*, con 22 productores de una comunidad. Este trabajo fue impulsado y acompañado por el Centro de Derechos Indígenas (CEDIAC), parte de la Misión jesuita de Bachajón, que lleva más de medio siglo trabajando y acompañando a las comunidades y las familias de esta región tseltal de la Selva Norte.

El primer objetivo era buscar la venta del café a un mejor precio. Esto es porque en años anteriores se dio una de las caídas más estrepitosas en el precio del café –que llegó a estar a \$6/kg, que traídos al día de hoy equivaldrían a unos 40 céntimos de euro⁷⁸–. En ese momento muchas familias abandonaron sus cafetales y los convirtieron en potreros para la cría de ganado, otras comenzaron a buscar otros productos, y unas más migraron.

Así, el primer paso en la cooperativa, era la organización para buscar mejores condiciones para la venta de su café. Ya en el camino fueron surgiendo los siguientes pasos, primero el rompimiento con los intermediarios o *coyotes*, después en la búsqueda de la apropiación del valor agregado –buscando la venta de café tostado y en taza–, y con la microfinanciera para cubrir la necesidad de financiamiento de las familias⁷⁹.

Quince años después de haber iniciado el camino, hoy enfrentamos dos retos importantes, aunque no únicos: la crisis del crecimiento y la crisis de la roya.

⁷⁸ Para un cálculo general entre pesos mexicanos y euros, se puede calcular \$20 = 1€.

⁷⁹ Quienes históricamente han recurrido a los coyotes para buscar financiamiento, ya que son los únicos que les prestan dinero (los bancos y microfinancieras no lo hacen ya que no son “sujetos de crédito”) y que les *cobran* con café en tiempo de cosecha. Sin embargo, estas prácticas se dan en condiciones muy desiguales y tramposas. Por ejemplo, cobran tasas de interés de alrededor del 15% mensual, utilizan básculas mal calibradas, engañan con la calidad del grano y el precio del mercado del café a los productores, etc.

5.1.1. El crecimiento del grupo

Desde sus inicios el proceso no ha dejado de crecer, lo cual nos ha traído a una crisis que nos obliga a replantearnos muchas cosas. Este crecimiento no sólo se ha dado en número de personas, sino en complejidad, en geografías, en producción y comercialización. Durante estos quince años pasamos de trabajar en 1 comunidad a 65, agrupadas en 9 regiones; de 22 productores a 350 familias. Se pasó de 1 a 6 procesos económico-productivos, con un equipo que creció de 7 personas a más de 80. El crecimiento en términos económicos también ha sido muy grande. El ingreso entre 2009 y 2015 se multiplicó casi 30 veces, pasando de 1'200,000 pesos –unos 63,000 euros– a 34'700,000 pesos –alrededor de 1'750,000 euros–.

Esto, por supuesto, nos ha obligado a pasar de una gestión y administración bastante rudimentaria, a una propuesta más robusta, pero sin perder por ello la transparencia y la posibilidad de democratizar esa información. Para ello creamos una especie de estado de resultados, RIDES (Resultados, Inversiones y Deudas de Economía Solidaria), para consolidar la información financiera⁸⁰. Este reporte se puede observar en el anexo 1.

Sin embargo, esta información queda muy lejana de las familias de la cooperativa. Para ello, desde el área de Canan Taq'uin⁸¹ –equipo que lleva la administración y la contabilidad en Chiapas– se elaboró una infografía (anexo 2) que tradujera esta información a un modo más sencillo. Ésta se distribuye y explica entre trabajadores y familias de la cooperativa. Lo interesante, en el caso de las comunidades es que ahora, a diferencia de 5 años atrás, son las mismas hijas e hijos de productores –que trabajan en Yomol A'tel– quienes explican estas cuentas en sus comunidades y regiones.

Asimismo, las lógicas del trabajo y acompañamiento también han cambiado. En un inicio el trabajo era con socios productores hombres, ahora el enfoque es del trabajo con familias. Se pasó de trabajar con un producto, el café, a la lógica de la parcela, el policultivo y la autonomía alimentaria. Pasó de ser un proceso rural campesino e indígena, a ser un proceso intercultural, con trabajadores y oficinas en otras ciudades. Pasó de ser la búsqueda organizada para la salida y comercialización de un producto, a la búsqueda organizada para la creación de una alternativa económica con autonomía.

Esto, como es evidente nos ha llevado a muchas y diversas tensiones y dificultades en cuanto a la comunicación, la estructura operativa, la toma de decisiones y la forma de organización y gestión del trabajo. En buena medida, el plan estratégico que se presenta a continuación intenta ser una de las respuestas a esta situación; a la necesidad de organizarnos bien para poder realizar el trabajo y cumplir los objetivos del grupo de la mejor forma.

⁸⁰ Actualmente este modelo se está cambiando ya que vimos que, para su función técnica, es más conveniente manejar un esquema tradicional de balance general y de estado de resultados.

⁸¹ «Cuidadores del dinero».

Dentro de este contexto se ha dado la búsqueda por la *cooperativización* del grupo. En dos sentidos, una en términos de propiedad social, la otra en la participación en las decisiones, la gestión, los resultados y el capital de las cooperativas y empresas.

La primera se debe a que en el propio crecimiento del grupo se fueron improvisando empresas con figuras jurídicas convencionales que no eran las más pertinentes para un proceso de economía solidaria como el que buscamos. Esto nos permitió ganar agilidad y presteza para enfrentar algunos de los retos inmediatos, pero continuó –en lo legal– con un esquema de empresa tradicional.

El reto entonces es la transformación de estas empresas por entidades cooperativas adecuadas para nuestro proceso. En la cuestión legal la problemática se da por el marco jurídico de las leyes en México, que no tiene figuras adecuadas para aquello que muchas organizaciones y cooperativas queremos consolidar. Pero esta cuestión se resolverá de una u otra forma. Al final se pueden constituir *empresas y cooperativas* ante el estado, pero hacia el interior operar y organizarse de la manera en que realmente queremos.

La cuestión más importante está en la segunda cuestión de la cooperativización, en la participación, y esto es lo que nos ha sido más difícil. Esto por muchas cuestiones que no podríamos explicar aquí. Pero en lo general, el apego al término de *cooperativización* y la problemática en la comunicación interna del grupo ocasionaron confusiones y dudas que no fueron bien dialogadas. Lo cual ha generado más desgaste que resultados. Por ello, lo que intentamos buscar son formas innovadoras de participación, en la gestión, en las decisiones, en la propiedad. Es verlo como algo progresivo y construido, y no como algo predeterminado. Esto creemos que nos invita a soltar el concepto de cooperativización y sustituirlo por una narrativa de participación.

La dificultad también se explica debido al propio proceso paulatino. Por lo general, la mayoría de las cooperativas que antes fueron empresas, se convirtieron cuando la empresa quebró o su dueño la iba a cerrar o llevar a otro lado. Esto genera un fuerte incentivo en los trabajadores para organizarse, y para no perder el empleo. Lo cual les lleva a pasar a la búsqueda de gestionarlo ellos mismos, a través de una cooperativa.

Pero en casos como éste, en los que el paso es voluntario, el proceso resulta más difícil y complejo de lo que se cuenta. Hay muchas y grandes diferencias entre ser un trabajador y ser dueño cooperativista. El primero sigue indicaciones y debe cumplir con su trabajo para poder recibir un sueldo constante. El segundo debe implicarse, ya que cuenta con responsabilidad también, ha de participar, tomar decisiones, informarse, etc.

Esto es algo que Paul Singer (2002) lo explica detalladamente. La transición de un trabajador habituado a una lógica patrón-obrero, hacia un modelo cooperativista y de propiedad comunal –en el que hay igualdad de oportunidades, de derechos y responsabilidades–, es muy difícil. Este proceso se complejiza en poblaciones que han sufrido exclusión durante muchos años. Y más aún, en el contexto intercultural de Yomol A'tel. Todavía estamos en la búsqueda y organización de un modelo distinto y propio de asociatividad.

5.1.2. La crisis de la roya

La llegada de esta plaga –desde finales de 2012– ha sido determinante también en estos últimos años. Este hongo azotó la región hace cinco años, dejando muy graves daños en los cafetales. En la cooperativa, en 2013, perdimos alrededor del 85% de la cosecha de café. El problema con la roya es que muchas veces mata la planta o al menos le impide dar frutos.

Para quienes usan agroquímicos, esto se resuelve *fácil* y rápidamente. Pero, no es eso lo que buscamos, dentro del marco de la agroecología que expusimos, la relación con la producción y con el trabajo en la milpa y el cafetal no sólo es económico y productivo, sino enmarcado en una red de otro tipo de relaciones. Sin embargo, en la práctica, sin duda complica el manejo ante una situación como ésta.

Ha sido necesario fortalecer estas prácticas agroecológicas y renovar muchos cafetales. El problema es que la planta de café comienza a dar frutos entre los 4 y 5 años, por lo que todavía en 2016 no alcanzábamos aún el 50% de la capacidad productiva de la cooperativa. Esto nos ha llevado a tener que comprar café de otras cooperativas para comercializarlo en Bats'il Maya y Capeltic, situación que a su vez ha generado otro tipo de tensiones.

Pero para quienes han sido más duros estos años es para las familias de la cooperativa, ya que su ingreso económico anual proviene casi exclusivamente de la venta de su café. La situación más grave fue el primer año, cuando aparte de la roya hubo sequía, y hubo muy poco maíz. Esta situación en el contexto de Chiapas no implica que sea un año difícil, sino un año de hambre, como alguna vez le oí decir a un productor. No había maíz para comer, ni dinero para comprarlo.

Esta situación detonó una crisis en la cooperativa tanto económica como organizativa. La reflexión interna nos puso en perspectiva sobre la debilidad de un modelo que se centra en un solo producto de cuya producción e ingreso depende económicamente la vida familiar en las comunidades.

Esto nos obligó a un cambio de estrategia. Antes ésta se enfocaba en la producción destinada hacia el exterior, y ahora se ha complementado con la búsqueda de los procesos de autosuficiencia y el fortalecimiento de la organización de base. Debemos de ser capaces de producir lo necesario para alimentarnos, y de tener excedentes para intercambiar o comercializar –regionalmente o hacia el exterior–.

Esto implica cambios en la planeación, en los objetivos del trabajo, en las actividades y en la forma de organizarnos; proceso que nos ha sido difícil de transitar. Esto requiere no dejar el trabajo en los cafetales y apiarios, pero complementarlo con procesos agroecológicos de trabajo en la parcela tseltal que nos encaminen hacia la soberanía alimentaria y la integralidad de la producción. La forma de organización que permita esto habrá de ser autogestiva y lo más cercano posible a las regiones y comunidades.

Lo que debemos comprender –quienes venimos de las ciudades– es que estos procesos llevan su tiempo y requieren de ir construyéndolos y caminándolos poco a poco. La organización se va tejiendo en el andar, y en el hacer, y así de por sí se va aprendiendo. Faltaría aquí dar mucho contexto histórico, social y cultural. Pero al no ser posible, intentaremos cerrar esta introducción con una breve exposición de cómo vemos lo que hacemos, por lo que luchamos, cómo nos organizamos y cómo intentamos llevar a cabo esta alternativa dentro de la producción, transformación, comercialización y consumo.

5.1.3. Cómo vemos lo que hacemos

El siguiente cuadro intenta esquematizar la diferencia entre el modelo que intentamos construir, y el del proyecto industrial, impulsado por el estado, por las empresas y muchos proyectos de cooperación para el desarrollo que reproducen el colonialismo del poder.

Modelo capitalista – industrial	Modelo sustentable a construir
Ocupación externa y despojo territorial	Control autónomo de las comunidades
Expropiación	Reapropiación
Subordinación	Autonomía
Empleo	Autosuficiencia, trabajo
Estado	Autogobierno
Migración por mejores salarios	Autogestión del trabajo y el ingreso
Pensamiento único	Diálogo intercultural
Progreso y desarrollo	Lequil cuxlejalil

El marco del que partimos es el de la economía solidaria, el cual pone al centro a la persona y no al capital. Y lo intentamos llevar a cabo con base en la cosmovisión tseltal de las comunidades, basada en la solidaridad, la comunalidad y una visión sagrada de la Madre Tierra. Con ello, intentamos construir un proceso económico-empresarial, que nos aporte a la autosuficiencia y que pueda existir una alternativa viable y exitosa de hacer las cosas de modo distinto.

Éste, como explica Oscar Rodríguez (2011), presidente del grupo, es uno de muchos proyectos territorializados, en búsqueda de la construcción del poder local mediante formas ecológicamente viables de producción, comercio y consumo. Vamos desde lo pequeño, buscando la autogestión y la democracia participativa dentro de la organización. Esto nos hace ir más lento, pero así es la construcción de espacios liberados.

Lo que buscamos, como se dijo, son formas de poder seguir construyendo nuestro Lekil cuxlejalil, lo cual se ve comprometido por las situaciones de explotación, despojo, dependencia, etc. Como dicen compañeros allá, el territorio no es pobre, sino empobrecido. Ante esta situación, una alternativa económica nos sirve tanto de sustento como de motivo de organización para construir nuestro buen vivir.

Así lo explican diversas personas de la cooperativa Ts'umbal Xitalha' durante el proceso de sistematización de Yomol A'tel (YA', 2015). ¡Tatic Petul, expresidente de la cooperativa, explica que para alcanzar el Lekil cuxlejalil debemos estar bien organizados y trabajar para generar y para recuperar nuestra forma de hacer. Es ser autónomos, estar unidos trabajando en colectivo y no individualmente. Ese trabajo es el que nos da fuerza. Para ¡Nantic María, la Vida buena hay que construirla y trabajarla, si uno pone su corazón

en buscar cómo mejorar sus condiciones de vida, con la Tierra y con la familia, ahí es donde está el Lekil cuxlejalil.

El señalamiento que hicimos en capítulos anteriores, sobre la dependencia generada y la consecuente búsqueda por la autonomía, aquí se explica desde la experiencia. Esta dependencia, explican las compañeras Ana y María, se fomenta desde el gobierno, que ha acostumbrado a la gente a recibir apoyos y subsidios, y con eso las personas dejan de sembrar, de trabajar la tierra y todo lo que hay que hacer. Pero la comida que nos dan —explican— nos genera más enfermedades para nuestras familias; y no sólo, cómo vamos a hacer cuando ese gobierno se olvide de nosotros. Por eso hay que trabajar para dejar de depender y organizarnos como cooperativas, concluyen.

La organización da un giro conceptual cuando comienza la primera cafetería Capeltic⁸² en 2010. Esto generó una *deslocalización* del territorio del grupo. Es decir, comenzamos a tener trabajadores en las cafeterías y en la oficina de enlace, en la ciudad de México. Esto implicó el comienzo de un diálogo intercultural, que si bien ya se daba desde antes hacia el *exterior* del grupo —con clientes, asesores, alumnos de universidades, etc.— pasó a ser una cuestión *interna*.

Así, a la lógica de *productores indígenas* se le sumó la de *trabajadores urbanos*, que como es evidente tenemos otra cosmovisión, otra forma de entender el trabajo, otro tipo de problemas, otra forma de pensar el buen vivir, etc. Esto lo explican Estrada y Torres (2015), compañeros de trabajo. El crecimiento de la organización nos ha llevado a una mayor complejidad e interculturalidad en la organización, incorporando diferentes geografías y actores. Esto mismo ha ido abriendo un espacio de oportunidad para el encuentro y el diálogo de saberes. Este encuentro, más que sencillo, es problemático, pero sabemos que debemos afrontarlo, gestionarlo y resolverlo por nuestra cuenta.

Si queremos lograr nuestro sueño —continúan— tenemos que lograr articular los saberes tradicionales tseltales con los urbanos para construir, de forma colectiva, esta alternativa. El reto está en construir una propuesta que entienda la interculturalidad como diálogo y reconocimiento. Así, desde la colectividad, podremos consolidar una respuesta organizada para satisfacer nuestras necesidades y cumplir nuestros sueños.

Entendemos entonces que la base de cualquier cosa que queramos construir —sea una cooperativa de miel, un centro de aprendizaje para jóvenes o una relación con un cliente o proveedor— está en las relaciones humanas. Sabemos que de muy poco servirá modificar la realidad económica si esto no lleva a cambios en la forma en que se dan estas relaciones —hacia el interior y hacia el exterior—. Por ello buscamos que éstas se basen en la confianza y la cooperación, en lugar de la competencia y el individualismo.

Todas estas reflexiones son más fáciles de teorizar que de practicar. Hacia afuera porque la búsqueda de este tipo de relaciones en el mercado convencional es más bien la excepción y no la norma. Hacia dentro porque todos y todas cargamos *habitus* y modos

⁸² Dentro de la Universidad Iberoamericana, campus Cd. de México.

de hacer –tanto de la cultura occidental como de la tseltal– que dificultan llevarlo a cabo. Pero sin temor a equivocarse, aunque sea poco, hemos podido avanzar en este sentido. Como recuerda Rauber (2013b), es en este tipo de organizaciones existentes donde convive contradictoriamente lo viejo y lo nuevo; así es el camino del aprendizaje.

Creemos que los *modelos* de economías alternativas hay que escribirlos no en un escritorio, sino en la experiencia, en el camino. Así, intentamos aprender a partir de ir resolviendo los conflictos y problemáticas que van surgiendo en el día a día. No tenemos un manual que nos indique qué se debe hacer o cómo organizarse, pero intentamos que la forma de resolver estas dificultades nos permita aprender y con ello delinear un modo o modelo propio de economía solidaria. Los siguientes párrafos pueden ser leídos como un ejemplo de esto.

En un principio, lo que detonó los primeros pasos de la cooperativa fue la necesidad de buscar salida a un precio justo por su café. Esto implicaba romper con el coyote y con los intermediarios, quienes son el primer eslabón de una amplia estructura opresora, de cooptación y fragmentación del tejido social (Rodríguez, 2011). Esto lo hemos logrado, sin embargo, el reto económico se ha complejizado.

Por un lado, porque al ampliarse la organización no sólo a productores de café, sino también a trabajadores, ya no sólo tiene sentido hablar de la defensa del precio y de la producción, sino también de la defensa del trabajo y de un ingreso digno. Con todo y ello, hemos constatado que las prácticas de consumo también deben ser modificadas para remediar la situación que vivimos. Si no reorganizamos nuestra forma de consumir, el excedente económico generado se escapa como agua en un barril con hoyos. De esta forma, aunque echemos más agua, ésta seguirá escapando.

Es fundamental organizar y resolver estas cuestiones desde un enfoque holístico e integral, que responda a la complejidad y la interculturalidad de las personas que formamos parte de Yomol A'tel. Debemos comprender la retribución de nuestro trabajo no sólo en términos monetarios, sino en otras formas que nos permitan satisfacer nuestras necesidades con los medios que nos permite la cooperativa. Esto nos encamina hacia la autonomía que buscamos construir.

Dentro de esta reflexión se generó una tensión por la justa demanda de los trabajadores por mejorar su ingreso. Esto nos derivó hacia un esfuerzo colectivo por buscar una forma de establecer una lógica de sueldos y retribuciones económicas, coherente con nuestro marco de valores. Así, establecimos el Índice de Solidaridad Retributiva Cooperativista (ISRC), como se puede ver en el anexo 3. Éste, lejos de ser perfecto, nos permitió estandarizar lo mínimo para poder seguir adelante.

Comprendiendo que las familias productoras son quienes más necesidad –y menores ingresos– tienen, se asegurará que su retribución esté siempre por encima de su *pago equivalente* en el mercado convencional –vía los coyotes–, se procurará que esta diferencia sea al menos de 50% por encima de los precios locales.

En el caso de los sueldos de los trabajadores, en el marco de la economía solidaria, se manejan índices diferenciales entre el sueldo más alto y el más bajo. Algunos manejan una proporción de 7 a 1, y otros hasta de 12 a 1. A diferencia, en la mayoría de las grandes empresas este índice ronda alrededor de 300 a 1. En nuestro caso real, como se ve en el anexo, esta diferencia quedó en 8.3 a 1.

En el caso de los trabajadores, para quienes perciben un ingreso menor, la retribución se procurará igual o mayor que su *comparativo* con el mercado convencional, buscando estar un 20% por arriba. Esta proporción se va invirtiendo hasta llegar a un 50% por debajo para los suelos más altos. Esto se debe a que, si los sueldos más altos percibieran un sueldo similar, o mayor que en el mercado convencional, el costo monetario sería muy alto para YA'. Con esos mismos recursos se puede cubrir un mayor número retribuciones entre compañeros con ingresos monetarios menores. De esta forma intentamos dar una solución solidaria y empática ante las diferencias inherentes en las retribuciones según las áreas de trabajo y los niveles de responsabilidad.

La pregunta debe ser planteada no sólo es en términos económicos –de cómo generar mejor ingreso– sino de cómo construimos nuestros medios de subsistencia (básicamente nuestro alimento como primer paso). Si podemos obtener alimento y medicina –o una buena parte de ello– de nuestro trabajo y nuestra parcela, no necesitamos ese dinero para comprar comida y medicamentos, y ganamos libertad e independencia sobre ese sistema que provee estos servicios, siempre a cambio de dinero.

Sabemos que el ingreso económico sigue siendo necesario, pero el trabajo también debe ser hecho fuera de la relación con ese capital, como el del trabajo en la parcela para la autosuficiencia. El reto que tenemos ahora es cómo podemos imaginar construir esto en los contextos urbanos, donde sin duda es mucho más complejo. Pero primero habremos de respondernos –desde los grupos de YA' en las ciudades– qué es la Vida buena en ese contexto, cómo se imagina y cómo se camina hacia allá. Esta respuesta sin duda no será la misma que para las comunidades tseltales, pero dentro de la diversidad de buenos vivires, tendremos que resolver la forma de construirlo en colectivo.

Ahora bien, por lo pronto, en ambos casos –rurales y urbanos– el ingreso en dinero para las personas sigue siendo muy importante y es fundamental generar condiciones de sueldos e ingresos justos y dignos⁸³. En este sentido, lo que hemos logrado avanzar, en el pago por el café en la Cooperativa, es lo que llamamos *construcción del precio*, que explicaremos ahora.

Una de las *estrategias empresariales* que tenemos en el grupo es el de la apropiación del valor agregado de nuestros productos. Esta plusvalía se genera en la transformación y comercialización. Por tanto, lo que buscamos es dejar de ser proveedores de materias

⁸³ Aquí surge otra problemática importante, ya que –como es de esperarse– la idea de un ingreso digno para una familia tseltal en Chiapas, es muy distinto de la que tiene un profesionista en la ciudad de México. Estos son los retos a los que nos enfrentamos sin tener las soluciones, pero que intentamos resolver en el camino.

primas —de café verde o miel a granel— y ser nosotros quienes transformemos y comercialicemos estos productos ya listos para su venta o consumo en el mercado.

Esto se vio hace muchos años al evidenciar el enorme valor agregado que existe en el tostado y la venta en taza. Éste varía cada año, ya que el café en verde, como *commodity*, cotiza en la Bolsa de Valores de Nueva York, y ahí se define su precio, el cual puede variar de forma estrepitosa⁸⁴. En números generales, el café, al pasar de grano verde seco a tostado y en bolsa, multiplica su valor entre 3 y 8 veces —a través de un proceso relativamente sencillo—. Pero al venderse en taza su valor aumenta entre 15 y 30 veces. Este análisis general excluye, por supuesto, los costos de transformación, gestión y administración. Pero el sentido común nos hizo ver que, al existir tanto diferencial, esto debía ser bastante rentable. Cuestión que corroboramos con los años.

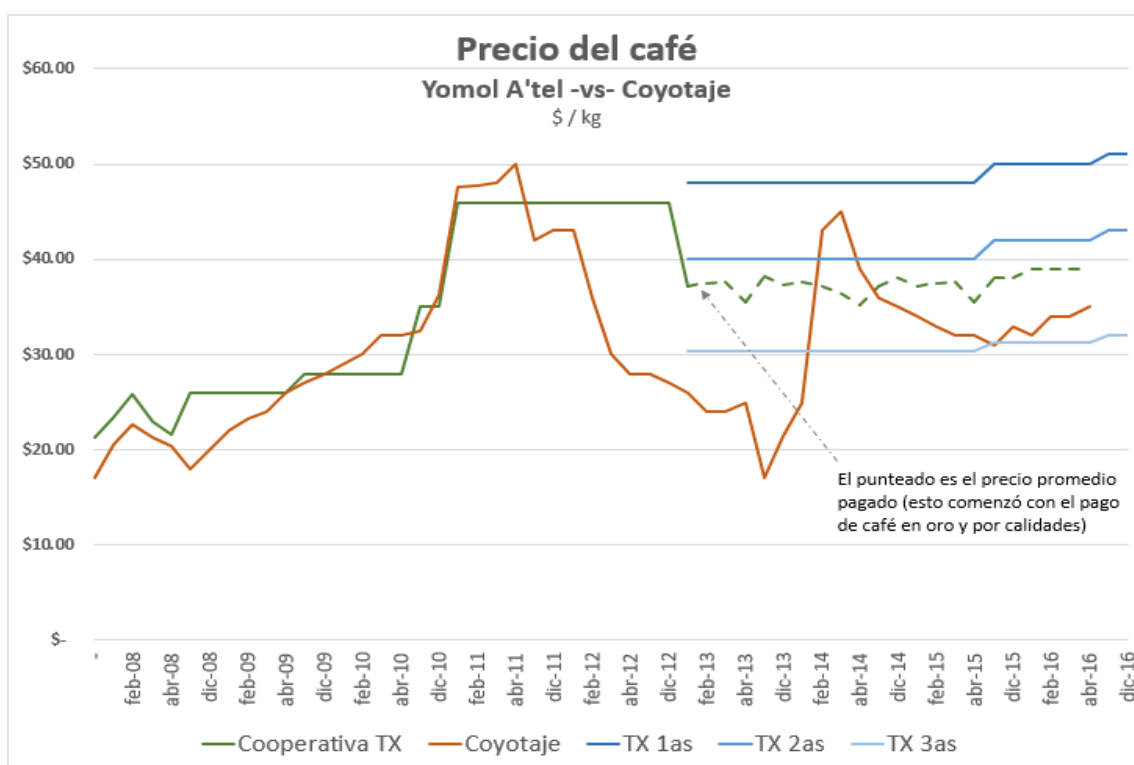
De esta forma se comenzó la apuesta por la apropiación de los medios de transformación. Primero se creó la torrefactora Bats'il Maya, que el año anterior comercializó más de 100 toneladas de café tostado. Posteriormente comenzamos con Capeltic, que actualmente cuenta con cuatro cafeterías dentro de universidades jesuitas del país.

Con ello hemos logrado el control de la cadena de valor agregado del café —aún falta concretarlo con la miel y con los demás productos con los que empezamos a trabajar—. Este control de la cadena de valor tuvo sus primeros frutos en esta *construcción del precio*, ya que al gestionar la plusvalía del producto podemos distribuirlo a nivel interno, ya que no hay un dueño o patrón cuyo objetivo sea llevarse ese excedente.

De esta forma, en la cooperativa hemos logrado pagar desde hace cinco años un precio fijo de café. Éste se determina desde la Mesa Directiva, en diálogo con el área financiera y administrativa del grupo, que deben asegurar que este precio sea viable económicamente para toda la organización. Es decir que el precio que se paga en la cooperativa ya no depende de la variación de la Bolsa de Valores, ni de lo que impongan los coyotes locales, ni nadie externo a nosotros —con las limitaciones financieras que esto tiene, claro—. Creemos que es un primer paso pequeño, pero en este punto hemos logrado *salirnos del mercado*, o del mercado controlado por los grandes capitales.

Esto se puede observar en la siguiente gráfica:

⁸⁴ Es de anotar que, como sabemos por experiencia, el café en taza o en bolsa no varían su precio de un año a otro, más allá de la inflación general. Todo ese diferencial —en los años de precios bajos como materia prima— es el que queda para las grandes comercializadoras del grano, lo que genera —como es de esperarse— prácticas de especulación, acaparamiento y demás *fallas de mercado*.



*Gráfica 1: comparativo del precio del café en la Región Selva Norte de Chiapas
Elaboración propia, Yomol A'tel*

En el caso de la miel vamos caminando en el mismo rumbo. El proceso nos ha tomado más tiempo, pero estamos en el proceso de desarrollar productos de valor agregado –como dulces y alimentos, productos de higiene como jabones y champús, y cosméticos como ceras labiales y cremas–.

Con esto dicho podemos exponer que uno de nuestros principales objetivos actualmente es la construcción de autonomía financiera. Esto nos ha implicado un cambio de lógica de ONG a empresa de economía solidaria. En un principio prácticamente todos los ingresos para soportar económicamente la organización venían de donativos y aportaciones externas. Pero sabíamos que no podemos depender de ello. Por tanto, otro de los frutos de esta estrategia del valor agregado, ha sido el poder caminar en este sentido. En términos generales, en 2007, el gasto de la organización que venía de subsidios, donativos o aportaciones era el 70%. Esta proporción ha bajado de forma importante: en 2014 fue de 13%, 2015 de 9% y en 2016 subió al 25%.

Este aumento del último año se explica por la construcción del MIYA Chilón⁸⁵ – inversión que supera los 12 millones de pesos mexicanos, o unos 600,000 euros–. Cuando debemos realizar inversiones grandes recurrimos todavía a donativos y proyectos, ya que

⁸⁵ Módulo Integral Yomol A'tel (MIYA). Complejo productivo y formativo que busca acercar los procesos de valor agregado a las regiones y comunidades. Este incipiente proceso se mencionará adelante.

carecemos de *socios capitalistas* que puedan aportar la inversión necesaria. Esto no es para financiar el costo total de las inversiones –ya que una parte viene de las utilidades de la operación del grupo– pero sí para ese capital faltante. Por ello aumenta el porcentaje de forma importante.

La característica particular es la gestión que le damos a ese donativo. La gran mayoría, alrededor del 70% de lo que se recibe, se le da a las empresas y cooperativas no como donativo, sino como préstamo. El cual no es que sea devuelto a la fundación u organización donante –cosa que incluso no se podría hacer– sino a un fondo revolviente propio de Yomol A’tel. Este fondo es con el que podremos irnos capitalizando, tanto para inversión –de las empresas y cooperativas– como para los fondos sociales que estamos empezando a organizar –de emergencia, apoyos educativos, salud, transporte, etc.– De esta forma buscamos consolidar nuestra independencia de los recursos financieros externos. Así, en el futuro, cuando haya que realizar estas inversiones o nuevos proyectos, tengamos el capital propio para ello.

Esto que explicamos aquí se refleja a nivel del grupo cooperativo, pero el mismo camino se busca desde las familias productoras de café. Como dijimos, al no ser “sujetos de crédito”, los únicos que les prestan son los coyotes, con lo cual comprometen la venta de su café con éstos y se someten a prácticas de intercambio escandalosamente injustas. Había que construir entonces también la autonomía financiera desde las familias, de forma que se pudiera romper completamente con estos coyotes.

Esto se ha ido encaminando a través de la microfinanciera *Comon Sit Ca’teltic*. Las primeras aportaciones al fondo, las hicieron las propias familias productoras en 2012 y 2013, años en los que el café de la cooperativa llegó a estar a más del doble que los precios en la región (como se puede observar en la gráfica). Los primeros años se operaron como prueba piloto. Nunca habíamos hecho algo así, pero había que intentarlo y aprenderlo en el camino. Así, *c’un c’un* como dicen allá –poco a poco– se ha venido consolidando esta microfinanciera.

Para 2016 se habían otorgado 335 microcréditos de salud, alimentación, trabajo, educación y fiesta, a una tasa del 2% mensual⁸⁶ –de los cuales 188 han sido pagados en su totalidad y 147 están en proceso–. Ese mismo año comenzamos con créditos para iniciativas productivas comunitarias y regionales. El fondo de la financiera se sigue creciendo con las aportaciones de los productores y a través de las utilidades y excedentes que se generan en conjunto como Yomol A’tel.

Éste es uno de los procesos a través del cual se va procurando el retorno o distribución de los excedentes generados. En estos años hemos logrado consolidar el proceso empresarial, lo que nos ha llevado a generar utilidades o excedentes. Esta situación nos ha metido en otros problemas y nos ha llevado a toda otra reflexión y análisis sobre nuestro proceso.

⁸⁶ Esta tasa es definida de forma autónoma por la Mesa Directiva de la cooperativa y por el grupo de representantes de las regiones.

Durante el año 2013 fue la primera vez que se obtuvo excedentes considerables –después del pago de deudas y préstamos– fueron poco más de \$300,000 pesos –unos 15,000 euros– y coincidieron con la llegada de la roya y la sequía, por lo que se decidió destinarlos para la compra maíz para las familias de la cooperativa.

Tres años después de esto los excedentes se han multiplicado por 10, aproximadamente, y de igual forma, los retos y la complejidad han aumentado de manera exponencial. Ahora nos encontramos en la reflexión de cómo crear los fondos comunes para ir buscando satisfacer nuestras necesidades con nuestros propios medios. Fondos para salud, educación, emprendimientos productivos, transporte, etc.

Creemos que estos deben ser pensados no sólo en términos de *gasto* y para el cubrimiento de necesidades, sino también en formas que puedan detonar ciclos económicos hacia el interior de las regiones donde estamos. Este proceso lo hemos buscado a través de los MIYA's regionales (Módulos Integrales de Yomol A'tel). La lógica que se sigue aquí es la de acercar lo más posible los procesos de agregación de valor a las comunidades y las regiones. Es decir, buscamos la forma en que estos procesos que se llevaban de forma centralizada en Chilón –como el beneficio húmedo del café, los microcréditos o la producción de jabones– se puedan ir realizando en centros productivos regionales.

En casi todas las regiones contamos ya con beneficios húmedos de café –centros para el secado del grano–, lugares que estaban destinados para un proceso solamente. Así, el cambio que buscamos es la transformación de estos beneficios húmedos, en MIYA's. De manera que en estos lugares se puedan dar otros muchos procesos económico productivos y de agregación de valor⁸⁷.

Con ello buscamos el establecimiento de centros de producción agroalimentaria local, que puedan funcionar de forma autónoma y autogestionada, en la transformación de productos destinados a un mercado exterior como en otros para el mercado local. Así pues, estos centros buscan ser nodos regionales que permitan tanto la producción y transformación como el intercambio a todos los niveles –de productos, de saberes, de trabajo, etc.–

Este proceso está sumamente vinculado a otro que llamamos Escuela para la Sustentabilidad. Como explican Rodríguez (2011) y Estrada y Torres (2015), comprendemos nuestra labor económica productiva como un proceso de educación popular, no formal y no escolarizado. Éste se basa en la pedagogía tseltal del *aprender haciendo*.

⁸⁷ Es de aclarar que estos centros regionales no tienen la magnitud del MIYA Chilón (o MIYA central) que mencionamos antes. En éste el espacio es mucho más amplio ya que incluye otras áreas, como un espacio para las asambleas, oficinas de Yomol A'tel, cocina comunitaria, cuartos para el hospedaje de las familias de la cooperativa que van a Chilón, entre otros.

Entendemos a nuestras cooperativas, empresas y espacios de trabajo como escuelas en las que, desde la práctica, vamos generando diferentes habilidades para construir la sustentabilidad, intentando no separar lo económico de lo espiritual, lo productivo y lo empresarial. Estos aprendizajes y conocimientos son en todo sentido –técnicos, administrativos, contables, sociales, culturales, rituales, agroecológicos, espirituales, etc.– Intentamos construir esto como un espacio de aprendizaje autónomo y que responda a las necesidades propias de las personas que participamos en este Yomol A’tel.

Este proceso formativo en la práctica se da de diferentes formas. Una de ellas en la que hijas e hijos de productores realizan servicio o “prácticas” en distintas áreas de trabajo –planta de café y de miel, administración, contabilidad y trabajo agroecológico, etc.– y se van formando en estos procesos. Poco a poco ellas y ellos son los que empiezan a activar los MIYA’s y diversos procesos productivos en su propia región o comunidad.

Otra de las formas en las que ha tomado esto es en la creación de un fondo para apoyos educativos, tabla que se muestra en el anexo 4. Con los excedentes de nuestra actividad económico-productiva, hemos podido ir creando el primer fondo común, que está enfocado para brindar apoyo económico a cooperativistas y trabajadores que desean continuar con sus estudios. Valga decir que este fondo fue el que me brindó el apoyo económico que me permitió concluir esta investigación doctoral.

Pero hemos buscado también otras formas de consolidar procesos de aprendizaje no escolarizado, uno de ellos es nuestra participación en la red Comparte⁸⁸, comunidad de aprendizaje en la que un grupo de organizaciones buscamos articularnos a través de la búsqueda de estrategias y aprendizajes que nos permitan consolidar nuestros procesos.

Con esta brevísimas exposición⁸⁹ intentamos abordar cuestiones que podrán contextualizar de mejor forma algunos conceptos o estrategias que se plantean en este plan estratégico. Éste no se reproduce aquí de manera íntegra, ya que hay cuestiones demasiado técnicas que quedan sobrando –como las atribuciones de las instancias de gobierno, los desgloses de sueldos e ingresos de los trabajadores, o los diagnósticos sociales que se fueron realizando durante estos años– ya que para exponerlas habría que dar un contexto mucho más amplio y adecuado.

⁸⁸ Red de organizaciones económico-productivas y centros sociales de Iberoamérica con vinculación a la Compañía de Jesús.

⁸⁹ Una reflexión más completa sobre el momento y la situación actual del grupo se puede consultar en el disco anexo. El documento “Seminario Zamora (2015-07)” sistematiza las reflexiones que sostuvimos en Zamora, Michoacán, con amigos y asesores para reflexionar sobre el nuevo momento del grupo. En este documento se pueden ver algunas fotografías de los procesos de Yomol A’tel.

Sin embargo, la gran mayoría del mismo aquí se presenta literalmente. El intento es mostrar que, aunque sea en lo pequeño y en un rinconcito del mundo, estas alternativas de las que hablamos el capítulo anterior, existen y se reproducen de manera importante y en formas sumamente variadas. Sin más preámbulo damos paso al documento.

5.2. Plan estratégico Yomol A'tel

5.2.1. Introducción

Este plan de trabajo está enfocado en generar las condiciones que posibiliten a Yomol A'tel contribuir al buen vivir de todas las personas que lo conforman (productores, trabajadores, consumidores y financiadores), así como a la construcción de un territorio (tseltal y urbano Capeltic) con capacidad para la autodeterminación, autogobierno y encuentro intercultural desde una profunda cosmovisión tseltal y valores ignacianos.

El presente plan estratégico de Yomol A'tel (YA') permite establecer las líneas de acción y los ejes del trabajo que se perseguirán en el cuatrienio 2017 – 2020. No pretende ser una planeación estratégica completa (con planes de negocio, proyecciones financieras y metas a mediano plazo, etc.) sino una guía concertada que permita guiar los planes de trabajo, de acción y los objetivos anuales.

Yomol A'tel ha pasado por un proceso de reinención, de voltear a su razón de ser y a sus adentros, pero no igual que antes, sino con todos los insumos y cambios que estos últimos años nos han traído. Es el camino en espiral que nos hace voltear nuevamente hacia dentro y a replantearnos qué queremos ser, a dónde queremos caminar y por dónde lo pensamos hacer.

Durante el período 2013 – 2015 acertamos en diversas áreas y hemos errado en otras. Para facilitar un análisis que dé sentido a las propuestas de este plan, se esquematizan estos aciertos y dificultades en el primer anexo⁹⁰. Como resumen podríamos decir que hemos acertado en la consolidación de los procesos de economía solidaria y el fortalecimiento económico-productivo del grupo, sin embargo, esto nos ha llevado a descuidar el proceso de base, comunitario, regional, el del Ts'umbal Xitalha'. Es decir, el trabajo agroecológico y humano que encamine la restauración de la parcela tseltal. Esto, sumado a la crisis de la roya, ha dejado a la cooperativa y sus procesos regionales muy débiles. Tenemos claro que el objetivo principal de estos años debe ser el fortalecimiento de las regiones y las familias. Sabemos qué queremos hacer y a dónde queremos ir, pero hemos encontrado dificultades en saber cómo caminar hacia allá.

Es en este sentido que este documento intenta apegarse lo más posible a un plan general que permita ser rector de los planes operativos, de la planeación y del establecimiento de objetivos y metas para los siguientes años. La reflexión y el análisis profundo tendrán que seguir acompañando nuestros pasos, con la apertura y flexibilidad para replantear los objetivos y planes de acción en todo momento.

⁹⁰ Este documento, a nivel interno, es acompañado por varios anexos, en su mayoría técnicos y con información que sobra para su presentación en esta tesis, por lo que no se incluyen.

De esta forma, hemos establecido cuatro objetivos principales, que se vinculan con cada una de los ejes estratégicos:

1. Consolidarnos como el grupo de cooperativas Yomol A'tel, una *cooperativa de cooperativas*
2. Conformar al sujeto constructor de región (sujeto personal y colectivo)
3. Consolidar el ciclo económico completo como motor de YA'
4. Lograr la regionalización del grupo –en lo rural y comenzar en lo urbano–

5.2.2. Postulados Yomol A'tel

Quiénes somos

Un grupo de personas y familias organizadas a partir del trabajo en procesos de economía solidaria, de construcción del *Lequil cuxlejalil* –Vida buena– y la defensa de nuestra cultura, nuestro territorio y nuestra Madre Tierra. Queremos ser un movimiento que sea definido no por su estructura institucional, sino por su forma de construir relaciones –solidarias, comunales, cooperativas– humanas, con la Naturaleza y el mundo.

Somos quienes *juntos trabajamos, juntos caminamos y juntos soñamos*.

Dónde estamos

En 64 comunidades tseltales de la Selva Norte de Chiapas, comprendidas en cinco municipios (Sitalá, Chilón, Yajalón, Pantelhó y Ocosingo), y en las ciudades de México, Puebla y Guadalajara.

Qué hacemos (Misión)

Construimos procesos integrales de economía solidaria –a través de empresas sociales y cooperativas– que nos permitan el control del ciclo económico completo de nuestros productos. Con ello aseguramos los medios de subsistencia de nuestras familias cooperativistas, trabajamos por la defensa de nuestro territorio y construimos nuestro *Lequil cuxlejalil*.

Qué queremos ser (Visión)

Consolidarnos en una organización de economía solidaria que agrupe personas y familias de todos los sectores –productores, trabajadores y consumidores– a partir de un proyecto común por la construcción de una alternativa económica, sustentable, justa y solidaria.

Queremos ser un movimiento colectivo de familias y comunidades unidas por los valores de la economía solidaria y la cosmovisión tseltal, que exista una alternativa sustentable a los modelos dominantes hegemónicos –sociales, económicos, culturales–, que genere autonomía, inclusión, colectividad, cooperación y poder social.

Sabemos que el cambio que requiere el mundo no se encuentra en la modificación de las estructuras de poder, sino en un cambio en nuestro espíritu y nuestra conciencia. Sabemos que hay que aprender a desaprender el individualismo y toda su visión del mundo para poder construir las alternativas. Por ello es que queremos ser un movimiento, que camine hacia este horizonte.

Qué nos mueve (Valores)

- Ser una alternativa sustentable, cooperativista y solidaria
- Defender nuestro territorio
- Construir desde la espiritualidad tseltal e ignaciana
- Construir autonomía
- Construir nuestro *Lequil cuxlejalil*
- Trabajar por la justicia social
- Ser un puente intercultural
- Construir sustentabilidad como nuestro poder social
- La alegría de la Vida, la fiesta
- Participar en el mercado con productos de calidad

Nuestro sueño para 2020

Para el año 2020 Yomol A'tel se ha establecido como un sistema complejo interrelacionado basado en la economía solidaria, a través de la producción, transformación y comercialización de nuestros productos. Somos un movimiento que se organiza con base en el trabajo y la producción, pero que va más allá para construir y existir alternativas que nos permitan construir la vida buena para todas las personas y familias que formamos parte de esta organización.

Hemos logrado construir la autonomía alimentaria de nuestro territorio y nuestras familias. Hemos dejado atrás la crisis de la roya y ese esfuerzo nos condujo a restaurar nuestro territorio en torno a una propuesta agroecológica. Ahora contamos con *Yomol A'teles regionales*, diversos y autogestionados por las propias regiones, ya sea rurales o urbanas. Los equipos regionales rurales operan fluidamente y son detonadores de procesos organizativos en las comunidades.

Hemos logrado pasar de ser un grupo de empresas y cooperativas que caminan juntas, a ser un grupo cooperativo en todos los niveles; contamos con mecanismos y controles propios de la economía solidaria, como la distribución justa de excedentes, fondos de ahorro y préstamo, servicios de salud, educación y transporte que nos permiten ganar autonomía con respecto a un sistema industrial que nos genera dependencia y nos oprime.

A partir de la metodología de la Escuela para la Sustentabilidad hemos acompañado y formado a nuestros jóvenes. No en un sentido de formar “mano de obra especializada” para las cooperativas, sino como impulsores de iniciativas organizadas y de emprendimientos productivos en cada región. A través de un diálogo de saberes y un conocimiento que incluye lo espiritual y lo sagrado, hemos logrado instituir procesos educativos no escolarizados que son adecuados y pertinentes para nuestra realidad. Esto nos ha llevado a construirnos como un sujeto constructor de región, comunal y personal, en lo rural y lo urbano. Esto es lo que nos da vida y energía para seguir transformando, con nuestros medios, nuestras propias condiciones y nuestra realidad.

En lo productivo nos hemos consolidado como una de las principales experiencias de economía solidaria en el país. A partir de los Módulos Integrales de Yomol A'tel (MIYA's) hemos logrado acercar los procesos de transformación y agregación de valor a las comunidades. Hemos diversificado nuestra oferta de productos –tanto para el mercado urbano, como para el local y rural–. Ahora atendemos también un mercado minorista, lo cual nos ha permitido una mayor comunicación e incidencia en nuestros consumidores también. Vendemos productos hacia afuera, gestionando la cadena de valor agregado, mientras que hacia dentro generamos intercambios y venta de productos que se demandan en las comunidades. Con ello caminamos hacia la autonomía comunitaria y a la autogestión, tanto del trabajo como de la administración del fruto del trabajo organizado.

Partimos de una mirada comunal de la realidad, siendo el colectivo y la comunidad la base de nuestras actividades. Por ello se apostó por una metodología multiactor en nuestro trabajo, y ellos nos ha llevado a tejer fuertes vínculos con otras organizaciones regionales y con asesores y amigos que acompañan nuestros pasos. Los procesos de organización en espacios urbanos –que anteriormente nos eran ajenos– hoy en día se van dando naturalmente en los espacios donde trabajamos, principalmente en los Capeltic. Esto nos ha permitido consolidar el ciclo económico completo (cadena que incluye productores, transformadores y consumidores, y que gestiona y permite la justa distribución de los excedentes que generamos).

Ésta es nuestra apuesta para la construcción de nuestro Lequil cuxlejalil en las comunidades tseltales, y para la construcción de nuestra vida buena en los espacios urbanos. Falta aún mucho por andar, hoy enfrentamos retos que hace cuatro años no imaginábamos y que nos motivan a seguir construyendo esta alternativa fuera del modelo de la economía convencional y capitalista imperante. Este camino nos ha convertido en ejemplo vivo de la organización a partir del trabajo (*yomol a'tel*), y de que es posible existir y vivir una alternativa económica, social y solidaria, en el día a día.

5.2.3. Ejes y principios

Ejes Estratégicos:

1. Cooperativización
2. Regionalización
3. Sujeto constructor de región
4. Ciclo económico completo

Principios Transversales:

1. Lo colectivo
2. La Vida Buena
3. Economía Solidaria
4. Sustentabilidad
5. Modelo multiactor
6. Autogestión

Ejes Estratégicos

Eje	Objetivos generales	Descripción
Cooperativización	Cooperativización del grupo	Participación en la cooperativización de trabajadores y productores
		Consolidar estructura jurídica y de propiedad social
		Institucionalizar asamblea Yomol A'tel y estructura de gobernabilidad
		Incorporación de las familias de productores y trabajadores
	Contar con mecanismos de la economía solidaria (ES)	Fondos comunes (ahorro y crédito, salud, educación, transporte, fiesta)
		Créditos y financiamiento desde la microfinanciera
		Toma de decisiones participativa y abierta
		Política laboral consensuada y acorde a la ES
Regionalización	Consolidar las regiones del TX	Afianzar organización YA' regionales a través de cargos
		MIYA's regionales con jóvenes
		Emprendimientos regionales (abonos, viveros, carpintería, cocina, etc.)
		Autosuficiencia y autonomía alimentaria (parcela tseltal sustentable)
		Consolidación de aulas vivas y jóvenes agroecólogos
	Regiones Yomol A'tel en lo urbano	Participación e involucramiento de trabajadores Capeltic
		Creación grupos organizados en universidades y con clientes de Capeltic
		Vinculación con grupos organizados –parroquias, jóvenes, etc.-
Sujeto Constructor de Región	Escuela para la Sustentabilidad	Formación de jóvenes del TX
		MIYA Chilón como centro de formación
		Servicio de jóvenes del TX en las áreas de trabajo en Chiapas
		Asegurar la formación de todos los cooperativistas
	Modelo multiactor	Vinculación con universidades, asesores y aliados
		Entre regiones del TX y con otras organizaciones y movimientos
		Consolidar la comunidad de aprendizaje <i>Yomol Nobptesel</i>

Ciclo Económico Completo	Sostenibilidad financiera del grupo	Asegurar viabilidad comercial de productos
		Diversificación de clientes
		Generar utilidades y asegurar retorno de excedentes
	Estrategia comercial congruente	Control de la cadena de valor agregado
		Consolidar el crecimiento manteniendo la calidad

Principios Transversales

Lo colectivo

Somos seres sociales, por ello nuestro punto de partida es la comunidad y el colectivo. Esto significa que nuestra prioridad está en el grupo, en lo común, en la asamblea y en la participación de todas y todos, y no con base en el individualismo que se impone en la economía convencional. Nos reconocemos como un(a) sujeto colectivo y personal, constructor de su propia región, como constructores de nuestra realidad.

Lo colectivo también es intercultural, así es como somos Yomol A'tel. Esta construcción parte del diálogo de saberes entre quienes somos y quienes acompañan nuestro camino. Este diálogo se da entre la cultura y cosmovisión tseltales y los aportes del pensamiento *occidental* desde un enfoque interdisciplinario y complejo. Con ello intentamos construir, colectivamente, nuevas formas y nuevo conocimiento pertinente para nuestra organización.

La Vida Buena

No buscamos el “desarrollo” bajo ningún adjetivo, en cambio estamos en la búsqueda y construcción de alternativas a ese desarrollo que ha comprobado ser inviable ambiental y socialmente, a la vez que ha generado exclusión y desigualdad a su paso.

Nuestra concepción de Buen vivir se basa en el Lequil cuxlejalil tseltal, donde la vida buena y el bien-estar se basan en el respeto, la convivencia y el equilibrio, entre los seres humanos y también con los demás seres de esta tierra, con nuestros antepasados y lo sagrado. Esta vida buena parte de lo comunal y reconoce la sacralidad de nuestra Madre Tierra, por ello se busca una vida plena en armonía con nuestro entorno y con las demás personas. Es el Lequil cuxlejalil que buscamos, nuestra vida buena en nuestros propios términos, y para construirla es que nos organizamos mediante el trabajo.

Economía Solidaria

En la economía convencional se pone en el centro al capital, al dinero, es normal que todo se rija por la competencia, el individualismo y el egoísmo, y así dicen que funcionan mejor las cosas. Pero nosotros no creemos eso.

La economía solidaria por la que trabajamos es una forma de producción, consumo y distribución de los frutos y la riqueza de todo ello. En esta persona se pone al centro al

ser humano, entendido como un ser relacional, que tiende a la cooperación y la solidaridad. Esto nos lleva a buscar relaciones de solidaridad, colaboración, confianza y horizontalidad entre las personas que somos parte de Yomol A'tel, pero también con las demás personas –clientes, proveedores, aliados, etc.– Entendemos la economía solidaria como un proceso de liberación humana a través del trabajo, de la producción y de todo esto como sustento del Lequil cuxlejalil y la Vida buena que buscamos construir.

Sustentabilidad

Normalmente se habla de sustentabilidad como lograr *sostener* ambientalmente algo: el desarrollo; por eso hay quienes defienden el “desarrollo sustentable”. Nosotros pensamos que eso no es viable, porque en su lógica siempre se necesitan más cosas para sentir que se tiene mayor bienestar, y eso es imposible de *sostener* en el largo plazo.

La sustentabilidad que queremos caminar es la del poder social y la autonomía. Es la de construir autosuficiencia alimentaria y autogestión de nuestro trabajo y los frutos de éste. Esto significa que en el proceso de organizarnos –para construir nuestra vida buena y para el trabajo– adquirimos mayor fuerza como grupo y colectivo. Este es el poder social que nos permite construir la autonomía. Con esto, *c'un c'un* nos podremos ir liberando de ese sistema capitalista que nos oprime.

Modelo multiactor

Sabemos que no lo sabemos todo y que debemos caminar acompañados. Este modelo es una forma de trabajar que busca hacer las cosas de manera articulada y colectiva. Cuando buscamos emprender un proyecto o necesitamos saber o hacer algo que no sabemos, buscamos hacerlo asesorados por quienes caminan entre nosotros o junto a nosotros –universidades, organizaciones, amigos, compañeros de trabajo, socias y socios de YA', etc.–. Estas vinculaciones pueden ser interculturales, interdisciplinarias e intersectoriales.

El modelo multiactor es una forma de resolver las situaciones de manera vinculada. Así, cuando buscamos clientes, por ejemplo, lo hacemos de la mano de universidad y organizaciones aliadas. Lo mismo si queremos implementar un módulo de producción o dar seguimiento a los puntos de venta de nuestros productos, como las cafeterías Capeltic. Esta metodología se implementa también al interior, cuando emprendemos nuevos procesos –como ganadería, viveros, abonos, huertos, etc.– buscamos personas dentro de la propia organización que tengan conocimiento en estos temas y puedan aportar para su realización. Es un esquema similar al que llaman “de campesino a campesino”.

Autogestión

Para que el trabajo colectivo, horizontal y participativo pueda funcionar adecuadamente, se requiere de grupos y áreas de trabajo que puedan ser autogestivas, es decir que tengan capacidad de encargarse y de resolver lo más posible sus propios asuntos

operativos, conflictos y retos. Esta forma de organizar el trabajo es la única manera viable para lograr la regionalización que buscamos y también es la forma de generar organización entre los grupos y las personas; esa organización es la base de nuestra fuerza.

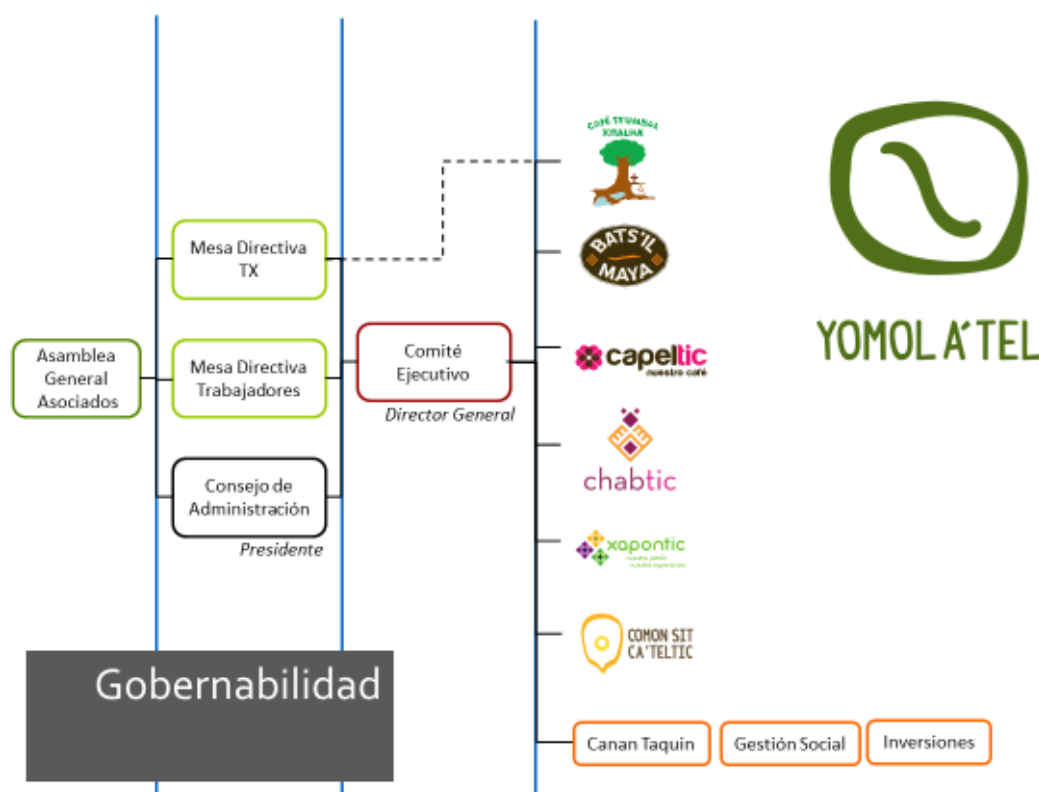
5.2.4. Gobernabilidad y estructura operativa

En el centro de toda nuestra organización está nuestro corazón colectivo y solidario, nuestro ADN de Yomol A'tel, el *coltambah* –ayuda mutua– que nos une y nos da sentido como grupo. Este corazón relacional es el que debe gobernar nuestra organización y al que intentamos dar instancias de gobierno donde pueda materializarse.

No entendemos la organización del trabajo de manera convencional –jerárquica, vertical y bajo una lógica de subordinación– sino de manera solidaria –colaborativa, horizontal y participativa–. Es por ello que la estructura organizacional del grupo no se expresa en términos jerárquicos a nivel de las personas sino de organizaciones e instancias colectivas de toma de decisiones.

A continuación, se muestra el esquema de estas instancias y de la gobernabilidad del grupo. Posteriormente se explican brevemente cada una en un cuadro de resumen.

Gobernabilidad



Instancias de Gobierno

Instancia	Descripción	Integrantes	Coordinación	Period.
Asamblea General de Asociados	Máxima instancia de gobierno Aprobación del presidente de YA' y del TX Aprobación plan estratégico anual	Todas las personas asociadas a Yomol A'tel	Presidente YA'	Anual
Consejo de Administración	Autoridad ejecutiva del grupo Decisiones empresariales y de la operación	Presidente YA', director y consejeros(as)	Presidente Consejo	Bimestral
Mesa Directiva Ts'umbal Xitalha'	Autorización de director gral YA' Decisiones mayores a \$1 M Aprobación de planes anuales	Presidente, secretario, tesorero, tesorero, vigilancia y vocales. Representantes regionales	Presidente TX	Bimestral
Mesa Directiva Trabajadores	FALTA CREAR			
Comité Ejecutivo	Toma decisiones operativas Aprobación de planes anuales Autoriza proyectos arriba de \$250K y/o 30% del presupuesto Facilita la intercooperación entre ESS y ayuda a socializar retos y dificultades	Presidente YA' y director general Coords. de EESS Coords. Áreas Transversales (c/área con su banquital / itsinal, que asegure la representación)	Director general	Mensual

Esquema de las Áreas de Trabajo

A continuación, se muestra un resumen de las áreas de trabajo del grupo, así como una pequeña explicación de cada una de éstas.

Instancias de Gobierno	Direcciones Generales	Áreas Transversales	Unidades de Trabajo
Asamblea General de Asociados	Presidencia	Canan Taq'uin	Ts'umbal Xitalha'
Consejo de Administración	Dirección	Gestión Social	Bats'il Maya
Mesa Directiva TX		Inversiones	Capeltic
Comité Ejecutivo			Chabtlic
Mesa Directiva Trabajadores			Xapontic
			Comon Sit Ca'teltic

También existirán comisiones temporales que se crearán para cuestiones y temas específicos y se disolverán al concluirse dicha tarea.

Descripción

Instancias de Gobierno

Estos grupos, como se explicó antes, son los responsables de llevar el rumbo de la organización y de proveer un marco de gobernabilidad coherente a nuestros principios transversales.

Direcciones Generales

Responsables del andar diario de todo el grupo. Su rol es coordinar el trabajo entre las áreas y asegurar una sinergia como organización. Su responsabilidad es dirigir el trabajo de forma que se encamine hacia lo que se determina desde las instancias de gobierno. La presidencia coordina lo estratégico y el rumbo general, así como la representación del grupo y la voz hacia el exterior. La dirección coordina la operación y el trabajo del día a día del grupo.

Áreas Transversales

Tenemos tres áreas transversales a todo el grupo. Estas áreas dan servicio y apoyo a las unidades de trabajo, sobre todo en un principio, mientras se consolidan y crecen, hasta que puedan contar con un equipo propio que atienda estas cuestiones.

Canan Taq'uin –los cuidadores del dinero– desde donde se coordina y acompañan los procesos administrativos, contables, fiscales y financieros. Gestión social, que se encarga de asegurar que la gestión en cuanto a lo laboral y la organización tenga como base nuestros principios transversales. El área de Inversiones se encarga de gestionar y apoyar a las unidades de trabajo en tanto a su financiamiento externo –apoyos solidarios, préstamos o créditos–

Unidades de Trabajo

Son las unidades empresariales del grupo y son el motor económico de Yomol A'tel. Comprende a las cooperativas y empresas solidarias conformadas. Estas unidades deberán ser rentables económicamente (cubriendo sus costos de gestión y acompañamiento de las Áreas Transversales) y deben generar excedentes que aporten a la construcción del grupo.

Cada una de ellas tiene autonomía y autogestión. Así cuenta con una estructura propia y libertad de operación mientras ésta sea conforme a los ejes, valores y objetivos del grupo, y siempre y cuando no se interfiera con las tomadas por las instancias de gobierno.

Estructura operativa

A nivel operativo es necesario tener una estructura u organigrama, que nos permita tener clara la forma de organizar el trabajo. Ésta se puede ver en el siguiente esquema:

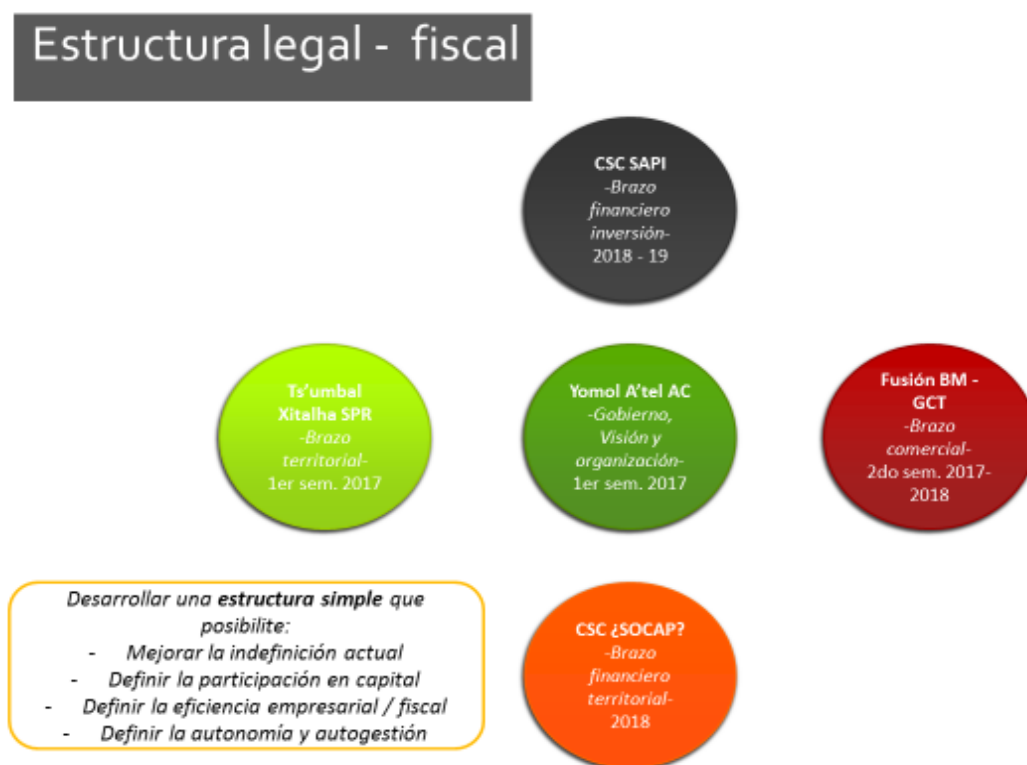


5.2.5. Estructura jurídico – fiscal

En los últimos dos años nos hemos enfrentado a la complejidad para formalizar legalmente el grupo cooperativo que queremos ser: una cooperativa de cooperativas. Por ello el proceso ha sido lento y con muchas confusiones en el camino. En este plan se esboza la propuesta general sobre lo que será la estructura jurídica del Grupo Cooperativo Yomol A'tel.

Todavía falta concluir la implementación de estas figuras (altas legales, cambios en actas y asambleas). De igual debemos contemplar que se debe resolver el vínculo –legal y operativo– entre la Misión de Bachajón y Yomol A'tel, esto es fundamental para poder establecer una estructura pertinente que pueda resolver esta indefinición.

Sabemos que la propuesta no es *perfecta* y que los años nos llevarán a estar realizando constantes cambios y adecuaciones a la estructura, sin embargo, pretende funcionar como punto de partida y no como punto de llegada.



5.2.6. Objetivos por áreas de trabajo

Aquí se desglosan las principales metas que buscamos lograr en los próximos años en cada una de las áreas de trabajo. Estos objetivos muy generales se desprenden de los ejes estratégicos y marcan las líneas y los ejes de trabajo sobre los cuales ir caminando. Este resumen no es una programación de actividades ni un plan de acción operativo. Éstos serán detallados y aterrizados en cada una de las áreas. Lo que se pretende es marcar las líneas generales para tener un marco integral que nos encamine hacia nuestros objetivos.

Asimismo, sobre estas líneas generales, cada año se irán realizando planes de acción en cada área de trabajo. Con la revisión anual de los objetivos ahí planteados podremos ir determinando los siguientes pasos. Las y los coordinadores de cada área serán los responsables de realizar los planes de acción anuales, de manera participativa y consensuada con sus equipos de trabajo. Dichos análisis y planes de trabajo tendrán que ser consensados en el Comité Ejecutivo y posteriormente validados por el Consejo de Administración.

A continuación, se detallan estas grandes líneas y objetivos para cada una de las áreas de trabajo. Las viñetas se enmarcan en el formato siguiente (se utiliza el subrayado para resaltar la idea principal de cada objetivo):

1. Objetivos generales
 - Objetivos secundarios
 - Actividades

Ts'umbal Xitalha'

1. Asegurar la autonomía alimentaria de las familias cooperativistas
 - Diversificar la producción para autoconsumo
 - Huertos, aves de traspatio, trapiches, diversificación de la parcela.
 - Instaurar mercados e intercambios locales y regionales (a partir de los MIYA's)
 - Restauración agroecológica del territorio
 - Parcela tseltal sustentable y aulas vivas
 - Formación de jóvenes agroecólogos
2. Diversificar la producción para venta exterior y para consumo local
 - Fortalecer y dar seguimiento los nuevos emprendimientos productivos
 - Abonos, viveros e insumos para el campo
 - Asesoría y servicio técnico (máquinas, instalaciones) para el TX
 - Desarrollo de tecnologías apropiadas
 - Consolidar la incorporación y participación en la producción del grupo de mujeres Yip Ants'etic
 - Cocina comunitaria
 - Galletas, deshidratados, conservas
 - Artesanías (vinculación con *Luch'íyey Nichimetic*)

3. Recuperación de cafetales después de la roya
 - Diversificación de variedades de café
 - Fortalecimiento de prácticas agroecológicas
4. Consolidar la estructura operativa del Ts'umbal Xitalha'
 - Definición del jTs'umbajeletic
 - Sistematizar, difundir e implementar los acuerdos del ayuno 2016
5. Regionalización del TX: instauración de las estructuras de los YA' regionales
 - Consolidar la operación los MIYA's regionales
 - Permitir el intercambio de productos a nivel regional
 - Lograr una gestión local y comunitaria (Yomol A'teles regionales)
6. Consolidar el proceso de producción de miel
 - Apiarios:
 - Renovación de cajas y mejoramiento de apiarios
 - Aprovechamiento de todos los productos del apiario (propóleo, cera, polen, jalea real)
 - Consolidar los controles y mecanismos en el acopio
 - Resolver el tema del taller de carpintería (como parte del MIYA Chilón)
7. Asegurar la viabilidad financiera de la Cooperativa
 - Aumentar el número de familias cooperativistas en las comunidades.
 - Consolidar otros servicios de ingreso económico
 - Maquila y beneficio de café; y compra y venta a BM

Bats'il Maya

1. Consolidar la comercialización de la producción
 - Diversificar la cartera de clientes de manera que ninguno se lleve más del 30%
 - Apertura de mercado en California
 - Ampliación de clientes medianos nacionales
 - Diversificar la oferta de productos
 - Granos de café con chocolate, y barras de chocolate con café molido
 - Contar con presentaciones para hoteles
 - Bebidas envasadas (bebidas energéticas, licor de café)
 - Variedades de café (especialidad, descafeinado)
2. Profesionalización de la planta de producción
 - Fortalecer los controles de calidad (5 S, Seis sigma, etc.)
 - Utilización de la Xeltron
 - Incorporar envasadora y selladora semiautomática
 - Contar con todos los manuales y protocolos (seguridad, mantenimiento, etc.)
3. Establecernos como proveedor integral de barra para cafeterías y restaurantes
 - Suministro de café, miel, insumos, polvos, miel en bolsas, etc.
 - Contar con perfiles de taza para definir los productos y los tipos de café ofrecidos
 - Contar con un *modelo de servicio* a ofrecer

4. Aportar activamente en procesos formativos de la Escuela para la Sustentabilidad
 - Consolidar el proceso de formación y de independencia de José Aquino
 - Contar con un programa de formación activo para los socios trabajadores
 - Fortalecer el trabajo de jóvenes y su incorporación a la planta (escuela de café)
 - Sistematización del conocimiento generado en estos años
5. Concretar la fusión jurídica de Bats'íl Maya y Capeltic

Capeltic

1. Realizar planeación estratégica participativa y su implementación
 - Definición del modelo de negocio
 - Replanteamiento de los objetivos estratégicos
2. Consolidarse como el brazo comercial fuerte de YA'
 - Arrancar al centro logístico en el DF
 - Abrir el canal de venta on-line
 - Aumentar el número de puntos de venta para los productos YA'
3. Detonar una vinculación intercultural
 - Generar vínculos con organizaciones que aporten al modelo multiactor (universidades, otras organizaciones de ESS, asesores, parroquias, colectivos, etc.)
 - Activar procesos de organización social en las comunidades universitarias, con clientes, etc.
 - Funcionar como un puente intercultural que acerque a los consumidores con las familias productoras, y viceversa
 - Comunicación externa del proyecto (estrategias, campañas, materiales, etc.)
 - Que clientes y consumidores sepan qué hay atrás de Capeltic
 - “Concientización” del consumidor
4. Consolidar la máxima calidad en todos sus procesos, servicios y productos
5. Lograr establecerse como una cooperativa de consumo, o bien la figura organizativa y jurídica que se determine más adecuada en su planeación.

Chabtic

1. Consolidar la producción de miel (trabajo técnico en apiarios)
 - Diversificación de los productos
 - Del apiario (propóleo, jalea real, polen, etc.)
 - Insumos para barras de café (jaleas, polvos, jarabes, bolsitas de miel)
 - Derivados alimenticios: dulces y golosinas
2. Consolidar la comercialización de productos
 - Contar con un cliente tractor para miel envasada y para cosméticos
 - Cambio de envases para la comercialización
 - Dejar atrás la venta en ánforas, que todo sea en producto final

- Asegurar la venta de todos los productos en los Capeltic
 - Productos de higiene (jabones, cremas, champús, ceras labiales)
3. Consolidar la carpintería como centro de producción de insumos para el apiario

Xapontic

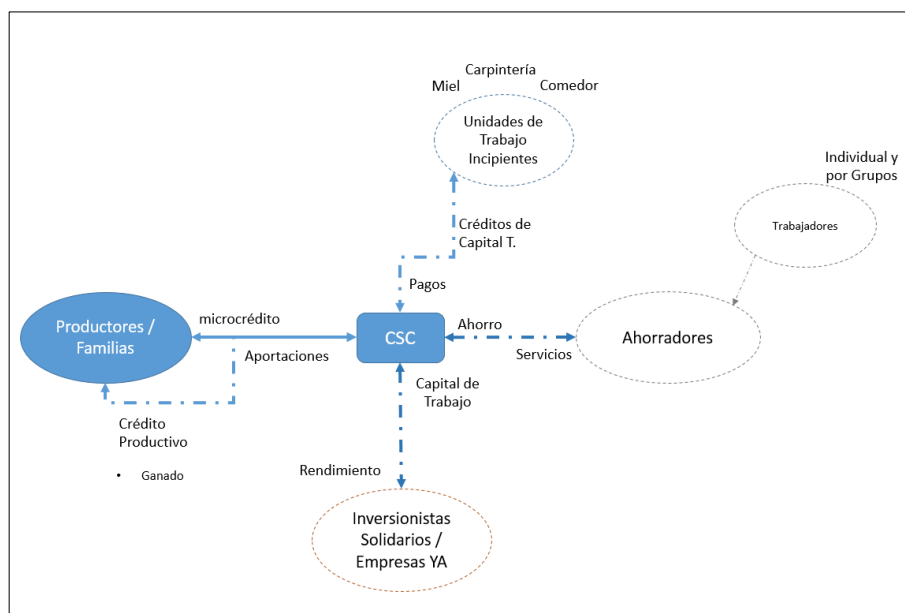
1. Consolidar la calidad de los jabones actuales
 - Estandarización de la producción (calidad, fragancias, proceso productivo, etc.)
2. Diversificación de la producción
 - De higiene: jabones, cremas, champús, ceras labiales
 - Salud: propóleos y complementos en base a productos del apiario (jalea real, polen, etc.)
 - Insumos: esencias, polvos base para barras de cafetería, miel en polvo (deshidratada)
3. Desarrollo de insumos para la producción
 - Esencias, cera, saponificación
4. Consolidación de nuevos emprendimientos
 - Cocina comunitaria, producción de conservas (mermeladas) y deshidratados (tizanas)

Comon Sit Ca'teltic

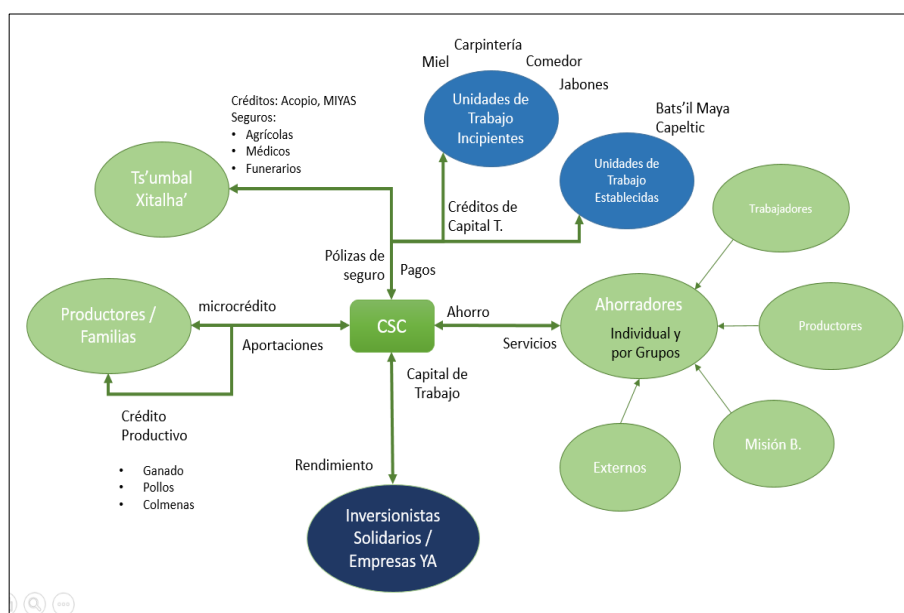
1. Consolidar la estructura legal de Comon Sit Ca'teltic
 - Determinar estructura de segmentos de mercado y portafolio de productos y servicios
 - Análisis sobre la mejor opción de figura asociativa que permita consolidar nuestros servicios
 - Realizar el proceso de constitución legal y registros
 - Mudar la estructura contable y organizativa a la nueva figura legal
2. Desarrollar metodología de inversión y acompañamiento a emprendimientos productivos regionales
 - Consolidación de estos créditos
 - Evaluación de pruebas piloto del 'Crédito Familiar Productivo'
 - Crear una estrategia de coinversión: familia tselal-Comon Sit Ca'teltic-Yomol A'tel
 - Crear estrategia de asesoría y acompañamiento técnico y financiero para emprendimientos
3. Establecer una metodología de trabajo regional
 - Asentar un programa de formación de jóvenes en el manejo de los servicios financieros
 - Adecuar los MIYA's para operar los servicios de la financiera en las regiones
4. Ofrecer esquemas de seguros (personal y empresarial) mediante alianzas estratégicas
 - Asegurar la producción agrícola de la cooperativa
 - Ofrecer aseguramiento a asociados (servicios de salud, seguro de vida, etc.)
5. Establecer los mecanismos de captación de ahorro (grupales y personal)
 - Consolidar un producto de ahorro para el sector urbano

- Evaluar prueba piloto del equipo de ahorro en Capeltic
 - o Consolidar un producto de ahorro para trabajadores en Chiapas
 - Retomar experiencia de tandas de ahorro e institucionalizar
 - o Elaborar un esquema de ahorro para grupos de la Misión de Bachajón.
6. Contar con productos de financiamiento a capital de trabajo para las unidades productivas de YA'
- o Productos financieros diferenciados entre unidades establecidas y emergentes
 - o Encaminarse hacia ser un área financiera transversal de todo el grupo
7. Contar con un esquema de inversión para inversionistas solidarios de CSC
- o Aumentar el fondo disponible de CSC para poder cubrir la demanda regional
 - o Generar experiencias (pruebas piloto) de aprendizaje y medición de riesgos
 - o Desarrollar estrategias de inversión solidaria con base al modelo multiactor

Para esta unidad de trabajo, se muestra a continuación un esquema que representa el momento actual del proceso y enseguida el punto al que buscamos llegar en 2020:



Esquema del proceso de CSC en 2016



Esquema planeado del proceso de CSC en 2020

Canan Taq'uin

1. Consolidar el servicio a las unidades de trabajo (administrativo, contable y fiscal)
 - Asegurar un reparto justo de excedentes en todas las áreas y miembros del grupo
 - Gestionar y controlar los diferentes fondos del grupo (educación, salud, ahorro, etc.)
 - Asegurar los mecanismos administrativo-contables necesarios para todo el grupo
 - Apoyar las labores de proyección financiera de las unidades de trabajo
 - Planear y ejecutar una estrategia fiscal adecuada
 - Creación de los “programas” auxiliares necesarios para el registro rutinario de operaciones en las unidades de trabajo
 - Que facilite el registro, el control y la consulta de dichas operaciones
 - Que permita una mejor centralización de la información contable y administrativa
 - Que permita mejor organización y vinculación con la contabilidad central
2. Contar con informes contables/financieros necesarios, que permitan:
 - Observar la evolución de las operaciones en el tiempo
 - Que sirvan de insumo para la toma de decisiones operativas
 - Apuntar a la solidez financiera y el crecimiento planeado del grupo
 - Que muestren el retorno de los excedentes a los procesos de base.
3. Apoyo a las unidades de trabajo en cuestiones vinculadas a Canan Taq'uin
 - Labores de diseño, creación y apoyo de diversos actos jurídicos no rutinarios necesarios para la buena marcha de los procesos y el cuidado de los recursos financieros del grupo
 - Elaboración de contratos
 - Atención de asuntos de índole laboral no especializada
 - Defensa del grupo ante acciones de la autoridad fiscal, etc.
4. Consolidar el proceso de formación de jóvenes
 - Participación de jóvenes de las regiones para su incorporación en los YA' regionales

Gestión Social

1. Asegurar una gestión humana congruente con los principios transversales
 - Definir esquemas de trabajo apropiados para compañeros de comunidad
 - Planear e implementar una política laboral integral en todo YA'
 - ISRC (Índice de Solidaridad Retributiva)
 - Valoración y descripciones de puestos de trabajo
 - Evaluaciones y autoevaluaciones
 - Contar con reglamentos, políticas y protocolos adecuados
 - Por cada unidad de trabajo
 - Contratos, reglamentos y políticas
 - Prestaciones laborales
 - Procedimiento de contratación y nuevas incorporaciones
2. Asegurar y gestionar el proceso educativo y formativo
 - Desarrollar un programa de formación integral para todos los trabajadores y socios de YA'
 - Consolidar y dar estructura al proceso de la Escuela para la Sustentabilidad
 - Desarrollo de capacidades (Comparte)
 - Propiciar y permitir un diálogo intercultural de saberes
 - Contar con manual de bienvenida para nuevas incorporaciones
3. Planear, gestionar y asegurar la cooperativización de YA'
 - Crear política de asociados
 - Aportaciones, condiciones, planes de crecimiento, etc.
 - Contar con materiales de difusión y explicación del proceso
 - Crear una estrategia de comunicación y difusión del proceso
 - Asegurando la apropiación del proceso por parte del grupo de trabajo.
 - Permitiendo la incorporación de las familias al proceso de YA'
4. Institucionalizar la espiritualidad tseltal en YA' (*ich'el ta muc*)
 - Promoción de espacios de colaboración, descanso e intercambio
5. Asegurar la comunicación (interna y externa) de YA'
 - Lograr una comunicación fluida y orgánica al interior de YA'
 - Diagramas de flujo de información y operación
 - Establecer una estrategia de comunicación al exterior
 - A través de las cafeterías y la comercialización
 - Que busca la incidencia en clientes y consumidores
 - Que difunda el trabajo y aporte a la construcción de marca en ámbitos externos
6. Detonar procesos organizativos en donde trabajemos
 - En Chilón
 - Reuniones de trabajadores y activación de la participación de los trabajadores
 - En lo urbano (Capeltic, universidades, asesores y consumidores)
 - Consejos de inversionistas de las cafeterías
 - Hermanamiento entre los equipos de Capeltic

7. Asegurar que se esté implementando la lógica multiactor en todos los procesos
 - Sistematizar la metodología y propiciar su apropiación
 - Dar seguimiento de este trabajo con los equipos.

Inversiones

El área de Inversiones fue creada hace apenas unos meses. Previamente funcionaba como una coordinación ejecutiva, como apoyo para la operación de distintas áreas. Es por ello que aún se está trabajando en los objetivos y forma de organización del trabajo.

6. Conclusiones y reflexiones

“El llamado es a vivir el futuro”

Ivan Illich (1971)

Yo dije que no. Ella dijo sí.
Yo dije que sí. Ella dijo no.
Al final no importa,
es algo que Dios ya decidió.

La muerte dijo sí. Yo digo que no.
La vida dijo no. Yo digo que sí.
Al final ¿qué importa,
si muerto en vida sobreviví?

Es una cuestión de tiempo,
tan breve este momento,
en que eres y en que soy.

Tú mañana ya te fuiste,
y antes me dijiste,
el futuro es hoy.

Traigo este presente
por las que has pasado,
ha sido pesado
añorar a ausentes.
Todo se soporta,
aunque esté nublado,
sigamos de frente.

A paso paulatino, aún no me cansé.
Unas voy a pie, otras yo camino.
La verdad no importa
porque no sé cuál es mi destino.

Es una cuestión de tiempo.
Tan breve este momento,
y éste es el que soy.

Tú mañana ya te fuiste,
pero antes me dijiste
que el futuro es hoy.

Café Tacvba (2017)

“Futuro”

6.1. Conclusiones

Después del largo recorrido hasta aquí, queda poco que agregar. Así que intentaremos concluir o dar una respuesta coherente a algunas de las preguntas que nos hicimos, las cuales han guiado esta investigación. El intento realizado fue por indagar qué es lo que estaba detrás, de fondo o causa, de la caótica situación del mundo contemporáneo y de la crisis civilizatoria que atravesamos. A través de este esfuerzo comprobamos que las acciones alternativas —en la búsqueda de revertir esta situación— se asoman a partir del mismo análisis.

Como se dijo en un principio, la narrativa de esta investigación responde a mi propio recorrido personal en estos años. La sensación en este tiempo ha sido como la de estar persiguiendo al conejo de Alicia⁹¹. Entre más se avanzaba y profundizaba, cada vez nos encontrábamos en lugares más extraños, increíbles y apasionantes. Y llegamos hasta donde llegamos, por ahora. Sabemos que mucho faltaría mucho por seguir indagando, las preguntas que quedan abiertas son muchas.

Empezamos criticando y cuestionando las injusticias sociales y económicas en el mundo, lo que nos llevó a confrontar al paradigma económico, y a descubrir que sus bases epistemológicas son sumamente débiles. Su dominación como *ciencia* que regula las actividades de producción, transformación y consumo a nivel global, sólo se puede explicar por cuestiones de poder y no por razones intelectuales. Creemos que esta misma situación es la que ha hecho que, como ciencia, haya quedado tan atrasada en términos epistémicos, en comparación con las demás.

Pero había que preguntar por las razones o motivos que *mueven* a esta economía, aparte de esos intereses del poder. De no hacerlo, entonces *ahí* se encuentra la *respuesta* y listo; ya no *haría falta* seguir escarbando e investigando qué hay más profundo. El marco general de este estudio fue al contrario, es decir, que el intento fue por ir más profundo aún que pareciera que se había encontrado alguna respuesta. Así, en el ejercicio apareció el desarrollo como proyecto civilizatorio pretendidamente universal, el progreso como su motor y la sociedad industrial como su infraestructura social.

A este nivel observamos que tanto el capitalismo como el socialismo están enfrascados en este proyecto del progreso y de la industrialización, que pretende satisfacer las necesidades humanas de la población a través de servicios centralizados, el estado de bienestar. Sin embargo, vimos que este proceso es el que genera dependencia en las personas para poder llevar a cabo actividades básicas de la vida humana —como curarse, aprender o alimentarse—. El problema se agravó con la oleada neoliberal que ha logrado privatizar estos servicios y capitalizar esa relación, es decir, ponerla en función

⁹¹ En referencia al personaje de *Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas*, de Lewis Carroll (1865).

del dinero. El impacto de esto para los *pobres* —mejor dicho, para la gente que carece de dinero— ha sido terrible, como se hace evidente.

Vimos cómo la idea de desarrollo se quiere salvar a través de adjetivaciones que lo suavicen y buscando cuál término sí será el bueno. Creemos que lo que no permite esta superación conceptual no es en sí el *desarrollo*, sino la idea de *progreso*. Éste, basado en una concepción de tiempo lineal, y como noción de *más y mejor*, es el que está sumamente enraizado en la cosmovisión occidental. Sin embargo, se debe reconocer algo que es tan evidente y pasa inadvertido a la vez, el progreso no puede ser sustentable, así como el *desarrollo sostenible*, implica una contradicción de términos.

Hay que decirlo francamente. Este proyecto civilizatorio no se puede sostener como proyecto universal; sólo es viable a partir de la suposición que sólo es para unos —a costa de los otros, claro—. Sin embargo, es esta aspiración universal la que le sirve de motor —sin ella, el proyecto no se sostiene—. Ahí es donde genera frustración e infelicidad, tanto para quien lo consigue, como para quien le es imposible. Hace 25 años ya Wolfgang Sachs (1992) sentenciaba que el desarrollo, como la arqueología, está destinado a estudiarse en pasado.

La inviabilidad de este proyecto civilizatorio nos hizo cuestionarnos qué había detrás de eso. Y así fue como encontramos la forma de conocimiento y de interpretación de la realidad de este paradigma epistémico hegemónico, con la ciencia como su bandera absoluta y con la escuela como institución especializada para la transmisión del conocimiento, y que funciona como perfecto modelo de adoctrinación de los más jóvenes.

Este modelo nos ha traído a la sociedad escolarizada de hoy en día. Si bien la escuela, como proceso formativo, tiene mucho que rescatar —como la convivencia de los niños, la socialización, el hacer juntos, el aprender en colectivo y en diálogo— tiene mucho más que superar como institución —su base en la competencia, la certificación, la calificación, la parcelización del saber, el aprendizaje *separado* del mundo, el adoctrinamiento, etc.— De lo que estamos seguros es que, como menos, habrá que superar el monopolio radical que ejerce la escuela sobre la sociedad. En un futuro convivencial, ésta será un medio más para aprender y adquirir conocimiento dentro de un abanico de otras formas.

Estudiamos también cómo la ciencia se ha establecido como un monopolio de interpretación de la realidad y de la capacidad de determinar lo que es verdadero. También expusimos cómo ésta se ha visto rebasada por las consecuencias que su propio actuar en la realidad han generado. Su prioridad en la dominación y manipulación del mundo —sobre su comprensión profunda— la han llevado a tener una capacidad de acción mucho mayor que su capacidad de previsión y de control de dicha acción. Esta situación —en un mundo adicto a la tecnología y a la guerra— es lo que abre un panorama de muy altas incertidumbres para el futuro cercano.

En este punto, el análisis sobre la ciencia se hizo también en términos de una poderosa estructura de legitimación del poder. Ésta ha sido *infiltrada* —desde su inicio— por los intereses económicos, políticos y militares de quienes controlan las instituciones

industriales dominantes. Es por ello que su privilegio epistemológico surge de esta relación con el poder, y no de la conclusión de un debate entre saberes. La ciencia, como el desarrollo, como la economía, se han impuesto con la misma fuerza colonial e imperial que la modernidad.

Esto fue lo siguiente que apareció en la investigación, la cosmovisión moderna y su racionalidad. Una forma materialista de ver el mundo basada en la idea de lo Uno, de la cual se deriva el individuo, el universalismo, los dualismos excluyentes, etc. Esta modernidad fue la que se expandió por el mundo durante los siglos XVI y XVIII, y la que sentó las bases del mundo globalizado –en términos de ocupación humana a escala global– que hoy en día vivimos.

Hasta este punto, sin embargo, habíamos pasado por alto la presencia –prácticamente totalitaria– de la dominación patriarcal, presente en casi todas las culturas, instituciones y relaciones humanas. Esta especie de heteropatriarcado incorporado –en hombres y mujeres– es lo que nos hace normalizar, o invisibilizar, muchas de las situaciones de dominación y opresión que genera.

Al seguir avanzando vimos que una lectura que podía ser más atinada era la del dominio de la energía *yang*. Esta propuesta es menos *política* sin duda –lo cual tiene su lado bueno y malo–, pero permite una lectura más general de la situación, no sólo en términos masculinos y femeninos, o de hombre y mujer –donde algunos análisis se quedan–. Se trataría de incluir aquí una interpretación de desequilibrio –que no es excluyente de una lectura de dominación–. Lo *yang* se manifiesta en el movimiento, el ascenso, lo exterior, lo racional, lo abstracto, lo masculino, etc. La predominancia de estas cuestiones, sobre sus contrapartes incluyentes de lo *yin*, es lo que genera el desequilibrio que vemos hoy en día en el mundo.

Esta dominación de lo *yang* dentro del ser humano, opera como la dominación de la mente sobre la persona –cuerpo, mente, alma– y la identificación de ésta con su mente pensante. A esto lo llamamos ego moderno patriarcal, no para referirnos a un concepto o idea precisa, sino para proponer que en estos tres ámbitos podemos encontrar respuestas a las preguntas originales que nos hacíamos, lo que está detrás de toda esta crisis civilizatoria.

Creemos que lo más profundo, y por tanto lo más difícil de trascender o de liberarse, es esta cuestión de nuestra identificación existencial con el ego. Esta lectura, en muchas ocasiones se toma como a-política o descomprometida. Al contrario, defendemos la urgencia de rescatar y retomar todo esto como una lucha de liberación. Debemos reconocer que la energía que genera la mente, en su constante movimiento, es muy poderosa y finalmente *crea* la realidad. Por eso Krishnamurti (1969) decía que el pensamiento es materia, tanto como el piso, la pared o el teléfono. La energía funcionando en patrón es materializable.

Esto no es tan descabellado, después de haber realizado el repaso por algunas pocas interpretaciones de la física cuántica, y su corroboración que tanto energía como materia son dos estados distintos de lo mismo. De aquí la importancia de empezar desde adentro,

desde lo que pensamos, lo que decimos, lo que imaginamos, etc. Si nos estamos contaminando adentro todo el tiempo, estemos seguros que seguiremos contaminando el mundo exterior.

Pero para saber si uno está contaminándose o no –y por tanto contaminando el mundo– debe de ser capaz de *escuchar al pensador*, de estar presente para saber qué es lo que generalmente está pensando. Esto es un acto tan material y *real* como la acción directa en el mundo físico. Y cuando se combinan –la acción interior y el cambio exterior– podemos entonces tener profundas acciones liberadores y revolucionarias.

Esto es fundamental dentro del segundo cuestionamiento de esta investigación: qué podemos hacer al respecto. Creemos que la gran mayoría de la gente en el mundo es gente buena, y está intentando hacer algo por cambiar las cosas. Hay mucha gente que con buenas intenciones buscan la construcción de un mundo mejor, buscan ayudar a la gente pobre, a desarrollarse y a empoderarlos para que puedan *salir adelante* en la vida. Generalmente estas personas siguen colonizadas por la idea del desarrollo y no alcanzan a ver que las estructuras de poder son las que se perpetúan con dichas estrategias, ni tampoco que la mayor parte del problema está en las propias soluciones que se proponen. Otras personas buscan todavía aferrarse a las propuestas comunistas y socialistas, como si ahora sí fueran a funcionar. Si bien confrontan a las estructuras de poder, generalmente pasan por alto el colonialismo de la modernidad y del progreso –que impregna dichas propuestas–.

En esta búsqueda de alternativas, hay quienes buscan ir más profundo y evidencian el colonialismo del saber y del poder ejercido por el universalismo moderno. Con ello su mirada se dirige hacia los pueblos y cosmovisiones del Sur, indígenas, campesinos y las culturas de la Tierra. Lo cual es un paso fundamental. Pero es muy común que muchas personas en este punto se queden, y por tanto que se dejen de lado las cuestiones más profundas, el patriarcado y el ego –dentro de lo que alcanzamos a ver.

Este dominio patriarcal y de la mente pensante se encuentra en la gran mayoría de las culturas humanas actuales –que lo reproducen a muy diferentes intensidades, por supuesto–. Éstos funcionan como el alimento profundo de la disociación humana del mundo, de los dualismos, del ansia de poder y control, del sufrimiento humano, etc. Es la energía *yang* que se desborda hacia todas las áreas de la vida humana, y más allá, su dominio ha llegado también a la Madre Tierra y todas las formas y especies de vida en el planeta.

Para Tolle (2001) esta problemática se genera a partir de que la inmensa mayoría del mundo viva y funcione a través de su mente, y siga sin poder *ver* la energía espiritual, la cual no refiere a religión o fe alguna, sino a otro nivel de realidad. Tendremos un mundo diferente –concluye– cuando un número mayor de personas entren en el estado de presencia y de entrega, y se liberen de la negatividad y del tiempo. Por ello es que creemos que la acción de las alternativas debe partir desde este nivel.

Es por ello que, en el recorrido de vuelta, desde las alternativas, desde aquí partimos. Así, primero vimos cómo podemos hacer frente a esta cuestión del ego moderno

patriarcal. A este nivel todas las acciones son internas y pasan por nuestra forma de ver, habitar, experimentar y relacionarnos con el mundo y con los demás. Creemos que para trascender el ego debemos recuperar el equilibrio de nuestro *ser humano*, en su condición ternaria. Para ello las acciones a realizar son necesariamente interiores, respirar, hacerse presente todo el tiempo que sea posible, escuchar al *pensador*, reconocer la no-separación sujeto-objeto, la relacionalidad del ser humano y la sacralidad del mundo.

Partir de esto nos permitió hacer también una reflexión sobre lo que alcanzamos a ver de la realidad. Así, imaginamos un pluriverso con base en un dualismo incluyente y complementario, que en su relación –como tercio incluido– genera la realidad, una *unidad plural* ontológica, por así decirle. Esto, como es evidente, cambia toda la lectura e interpretación de la realidad y del mundo. Esto *genera un mundo* que no es independiente de nosotros. Es por ello que la *realidad* es co-construida en una especie de diálogo epistémico-ontológico entre la *conciencia experimentadora* y lo *real*.

Vimos también cómo a partir de otras cosmovisiones e interpretaciones del mundo, surgen otras concepciones de la Naturaleza y de la naturaleza del mundo; y por tanto otras formas de ser y de hacer humano. Es por ello que –aunque fuera visto desde una lectura meramente utilitaria– es deseable y urgente rescatar la diversidad epistemológica del mundo, en un ejercicio de sociología de las ausencias y las emergencias. Con lo cual, entonces sí, podamos aspirar a un diálogo de saberes que nos permita hacer frente de mejor manera a la grave situación global que atravesamos.

La interculturalidad, reconocida con las profundas implicaciones ontológicas que tiene, será fundamental para hacer frente a esta situación. Pero no bastará sólo con el reconocimiento de esta diversidad sociocultural, sino que será necesario también construir el proceso de traducción necesario para el diálogo que nos encamine a la globalización contrahegemónica que buscamos.

En este sentido, expusimos la necesidad de construir estas narrativas de la transición que nos permitan encaminarnos hacia este proceso de cambio, que llegará en cualquier modo, por las buenas o por las malas. Hay muchos elementos disponibles para poder armar un marco coherente sobre estas narrativas; desde lo sencillo, como el sentido común, la intuición, el sentipensar, la meditación, hasta los análisis complejos de la transdisciplinaridad, los sistemas complejos o la ciencia posnormal. Este diálogo de saberes, que se empieza a dar, se antoja inmensamente enriquecedor para todas las partes. El reto aquí –de nueva cuenta– será político, por las implicaciones que la apertura de este diálogo tendría para los poderes establecidos.

Después de haber abordado tanto lo existencial, como lo epistemológico, intentamos exponer alternativas a nivel de los proyectos civilizatorios de distintas culturas. Así abordamos la comunalidad, que surge de un ser humano relacional, y la convivencialidad que podría surgir de una apuesta por la construcción de autonomía a través de herramientas convivenciales; es decir, abiertas y accesibles a toda la sociedad, y no sólo a los expertos y profesionales. Al menos para las cuestiones básicas de la vida, como se insistió.

Abordamos la Vida buena y sus muy diversas formas de nombrarla en diferentes culturas, como una forma de vida enriquecedora y gozosa. Mucho más que la que forma de vivir de la sociedad industrial, que vive bajo la abundancia material y el vacío inmaterial derivado del continuo desear y *necesitar* siempre más. Defendimos la pertinencia y *seriedad* de estas propuestas, las cuales no pueden ser comprendidas sin el marco existencial y epistémico correspondiente. No hacerlo así lleva a lo que muchos intelectuales, académicos, economistas y activistas, califican como idealizaciones o romanticismos indígenas. Su colonialismo incorporado no les deja ver que no se habla de una idea o un proyecto, sino que se narra una práctica de vida.

En este mismo nivel abordamos el tema, tan de moda, de la sustentabilidad. Intentamos dar una lectura distinta o dislocada de la cuestión, la cual, de igual forma, sólo puede ser comprendida con toda la contextualización previa. Creemos que la pregunta por la sostenibilidad de la sociedad humana global es muy seria y urgente. El choque del proyecto industrializado con los límites biofísicos del planeta que estamos viviendo traerá –más temprano que tarde– situaciones críticas, como la falta de alimento, de agua o energía, en las ciudades. Esto traerá escenarios sociales que difícilmente alcanzamos a prever o imaginar.

Como cierre del capítulo sobre las alternativas intentamos exponer algunos elementos para construir los buenos vivires. Así vimos que el trabajo, como acción productiva, puede ser comprendido de otra forma, en términos convivenciales. Así vimos cómo la agroecología –no sólo como proceso productivo, sino ontológico y relacional también– es un proceso pertinente para la construcción de la autosuficiencia alimentaria. Finalmente abordamos la autonomía como modelo estratégico para la construcción de alternativas que permitan romper la dependencia de las instituciones industriales que generan opresión y pobreza moderna.

Estas propuestas se postulan como procesos en construcción. Ante la crítica situación que atravesamos, necesitamos imaginar y construir pasos intermedios estratégicos que nos ayuden a encaminarnos hacia una sociedad posindustrial. Sabemos que no será posible saltar de un solo paso de una sociedad industrializada –regida por la escuela, el hospital, la agroindustria, etc.– a una convivencial –basada en instituciones y herramientas convivenciales–. Por ejemplo, soñamos una sociedad verdaderamente poscapitalista, una sin dinero, o al menos en la que éste no sea un factor importante ni determinante. Pero debemos ser honestos, inteligentes y estratégicos. No vamos a llegar a esa sociedad en el futuro inmediato, y de ahí la necesidad de estos pasos intermedios, para ayudarnos en la resistencia, mientras trabajamos por la re-existencia.

Así, intentamos exponer algunas nociones que podrían apuntar a una economía convivencial, basada en la relacionalidad, la solidaridad y una espiritualidad de la Tierra. Esto nos permitió introducir uno de los intentos por construir estos pequeños pasos, el del grupo cooperativo Yomol A'tel.

Asumiendo que está lejos de ser una organización, un proceso y una construcción ideal, perfecta o acabada, defendimos que hay muchas cosas que sí estamos logrando

hacer, y que vamos construyendo *c'un c'un* —despacio, despacio— procesos autonómicos que nos permitan liberarnos de la dependencia de las instituciones industriales y estatales que nos oprimen y despojan.

Asimismo, presentamos el plan estratégico a mediano plazo que hemos construido en este intento de consolidar y fortalecer esta pequeña alternativa. Este plan no es resultado de un trabajo individual, sino colectivo, del que me siento afortunado en participar. Pretende darse como un ejemplo de que alternativas como ésta, pequeñas y regionales, hay por miles alrededor del mundo. Movimientos y organizaciones que caminan ya —con todo y sus contradicciones— el sendero de la transición.

Este proceso de cambio a gran escala, como transición hacia otro *estadio*, sucederá, y está sucediendo, en cualquier caso. Creemos que podríamos ubicar su inicio con la II guerra mundial, aunque no sabemos cuándo vaya a terminar. Con esto no asumimos que las cosas desde entonces hayan venido a mejor, pero muchas cosas han cambiado, y considerando que los cambios paradigmáticos a gran escala pueden tardar hasta uno o dos siglos, es muy probable que aún venga más violencia y guerra.

Esto no excluye el hecho de que, aun con la desalentadora situación mundial, desde las ruinas de ese proyecto occidental universal, están surgiendo alternativas por todos lados. Como semillas germinando después del incendio forestal, son pequeñas iniciativas, pero que se dan por miles y por todas geografías. Como insisten Esteva, Babones y Babicky (2013), miles de verdades diferentes y de distintas percepciones del mundo y cosmovisiones concebidas localmente emergerán de las ruinas de la modernidad y de su discurso de verdad única, de lo universal y del desarrollo.

Sin embargo, no hay garantía que éstas lleguen a establecerse en las siguientes décadas. En cualquier caso, hacia *mejor* o hacia *peor*, todo parece indicar que se aproxima un cambio de hondo calado en la humanidad y el mundo. No sabemos cuándo vaya a terminar esta transición —puede ser en 10 años o en 200— lo que es un hecho es que no sabremos *darnos cuenta* de ello hasta que algunas décadas después.

Lo que sí sabemos ahora es que las herramientas actuales de la cultura occidental —que se habían prometido como universales— no serán suficiente para construir esta transición (al menos si la buscamos atravesar de forma pacífica). Esta situación nos invita a buscar en las polaridades *reprimidas* de los dualismos excluyentes creados por el pensamiento occidental. Esto nos podría permitir reconocer dos cosas. Lo que en ello existe de forma propia fuera de la relación de dominación —*emergiendo* lo que estaba *invisibilizado*— y evidenciar la falsedad de la separación entre ambos. Estos polos generalmente son *yin* y están sujetos al desequilibrio entre ambas energías en su *existir* en la realidad.

Si, como explica Santos (2000), lo que hace cambiar las sociedades y épocas es el exceso de problemas que suscitan con respecto a las soluciones que dicho paradigma tiene. Entonces nuestro quehacer intelectual no habría de ser enfocado a proponer soluciones medianamente viables a los problemas planteados —las cuales se plantearán

desde el paradigma que termina— sino en formular problemas nuevos, para los cuales no existen aún soluciones. Esto podrá abonar como un catalizador más para el cambio.

Reconocemos que nuestra lectura y análisis quedan cortos, todo análisis al final es provisional. El intento realizado fue por dislocar algunas preguntas, de forma que nos invitara a pensar e imaginar desde otras perspectivas. Esto permite, como hemos visto, *emerger* distintas interpretaciones y lecturas de la realidad. Creemos que esto no sólo es deseable, sino también accesible a nuestro hacer diario, es ahí desde donde uno puede practicar el *mirar* distinto, el *relacionarse* distinto, el *cambiar* de otra forma, etc. Estas propuestas *políticas* sólo serán comprendidas como tal desde una dimensión espiritual. Desde ahí es natural que surja naturalmente la generosidad, la solidaridad, la empatía, el amor, el agradecimiento, la colaboración, la comunalidad, etc.

A diferencia de lo que se nos dice en los medios, las academias, los gobiernos y las instituciones industriales, este proyecto civilizatorio no es universal, ni universalizable, ni lo ha dominado ni colonizado todo. Así se puede observar al mirar hacia otros lados y de otras formas. A pesar de la economía, del progreso, de la ciencia y la escuela, el ser humano ha logrado mantener, desde los márgenes de todo este sistema industrial, otras lógicas, otras formas de vida, otras visiones del mundo. Es decir, otras realidades.

Muchísimo se ha perdido en las últimas décadas, pero todavía estamos a tiempo de rescatar lo que sigue vivo de toda esa diversidad. Para hacerlo, el primer paso es aprender a mirar y reconocer su existencia; y para ello es necesario un ejercicio de descolonización y de desaprendizaje. Desde la mirada patriarcal y moderna, lo invisible seguirá siendo invisible, y la realidad del mundo seguirá siendo reducida a la mirada parcial, dominadora y fragmentaria de la modernidad y del patriarcado.

De esta forma, podemos ir concluyendo. Lo que encontramos durante esta investigación fue que en la profundidad de esta crisis civilizatoria se encuentra el ego moderno patriarcal, cuyo dominio se da de manera paralela al desequilibrio entre las energías *yang* y *yin* del mundo. No podríamos establecer aquí una causalidad entre ambas cuestiones, seguramente el proceso es recursivo —como casi todo— pero de poco importa. Las acciones a tomar, dentro de lo que alcanzamos a ver, serán las mismas en cualquier caso.

De igual forma, concluimos que, a diferencia de lo que se dice en las instituciones hegemónicas, existen alternativas, y muchas, en todos los niveles de profundidad. Ante el dominio del ego, la espiritualidad y la conciencia, la espiritualidad de la Tierra y la relacionalidad. Ante el patriarcado y el dominio *yang*, la priorización de los polos *reprimidos* por ese desequilibrio. Ante el *universo universal* de la modernidad, el pluriverso de realidades. Ante el monopolio de interpretación de la ciencia, el diálogo de saberes y la interculturalidad. Ante las instituciones industriales —la escuela, el hospital, la agroindustria, el automóvil, la economía, el trabajo—, la autonomía y el rompimiento de la dependencia de estas estructuras. Ante el conocimiento único, una ecología de saberes y de sentipensares. Ante el desarrollo, el crecimiento y el progreso, la Vida buena como buenos vivires, siempre en plural, la sustentabilidad como forma de ser, y la pobreza

convivial. Ante la economía, la construcción de organizaciones y movimientos de producción-comercialización-consumo que, al ponerse en práctica, permitan existir la alternativa. Ante la industrialización, la convivencialidad.

La cuestión con todo ello, y que nos sirve de conclusión general de esta investigación, es que hay que hacer lo que hay que hacer. Es decir, ahí están las alternativas, las opciones, las ideas, las implicaciones personales, pero requiere que nos organicemos para existir las en la vida diaria. Sólo ahí es donde se dará el cambio en el mundo que soñamos.

El futuro es hoy. Así, ese otro mundo posible que soñamos, sólo hoy puede existir, no mañana. Para poder cambiar el mundo hay que habitarlo y vivirlo de manera distinta, en presente, en lo que hacemos, donde lo hagamos, aprendiendo a reconocer que el mundo ya cambió. Lo que nos hace falta es ajustar nuestra mirada, nuestra conciencia y nuestra vivencia de ese mundo nuevo. Es tiempo de rebeldía y de revolución; y la lucha comienza adentro, recuperando nuestro equilibrio y nuestra conexión espiritual. No es cuestión de romanticismo, sino de liberación.

6.2. Algunas reflexiones a modo de epílogo

Esta última sección surge tanto por necesidad como por necesidad. Como parte de la investigación podría sobrar, como parte del proceso personal que este trabajo ha implicado sería de lo más importante. A modo de epílogo, presentaremos algunas últimas reflexiones sobre cuestiones e ideas que han quedado abiertas, sobre lo que alcanzamos a ver que se viene en las siguientes décadas y cómo podríamos enfrentar esta situación quienes intentamos caminar hacia una situación *mejor* de las cosas. Mejor para nuestros términos y *gustos* éticos, claro, no un *mejor* universal inexistente.

Sobre lo que alcanzamos a ver de la transición

A muchas personas nos asalta el cuestionamiento sobre lo que viene, sobre cómo se vislumbra que se podrían acomodar las siguientes cuatro, cinco o seis décadas. A nivel personal, lo pensamos ya que es el tiempo que mi generación estará caminando por estas tierras. La pregunta es compleja no sólo por tratarse del futuro, sino también porque como civilización humana hemos llegado a un punto sumamente sensible, en donde casi cualquier cosa puede pasar. La crisis civilizatoria.

Estamos convencidos que ésta, en términos del momento en que un organismo se decanta hacia sanar y fortalecerse o morir, habrá de resolverse –para bien o para mal– en las siguientes décadas. Como dice Jordi Pigem (2015), qué fortuna y qué extraordinaria oportunidad de estar vivos en estas épocas, en las que nos tocará ver cambios sumamente profundos, en la humanidad, en el planeta, en la realidad.

Sería demasiado pretencioso suponer que se puede hacer un análisis completo sobre esta transición. En cualquier caso, todo análisis siempre es provisional e incompleto. Lo que sí creemos es que el mundo dentro de algunas décadas será radicalmente diferente del que vivimos hoy. No sabemos en qué sentido, ni cómo. Pero sí sabemos que como hoy no puede ser por la insostenibilidad del proyecto civilizatorio y sus instituciones, y por la escala global que ha adquirido.

La historia nos muestra que este proyecto del desarrollo y del progreso nunca fue universalizable, mantenerlo para algunos siempre ha implicado la dominación y la explotación de muchos otros. La cuestión es que, si se insiste en mantener dicho proyecto desarrollista –dados los límites biofísicos del planeta que hemos alcanzado– sólo será posible llevarse a cabo mediante mucha más violencia y dominación.

El análisis que haremos es *contradictorio*, en términos de que vemos señales de que los procesos se encaminan hacia escenarios distintos. Uno que se vislumbra lleno de violencia y dominación y absolutismo, y otro que se vislumbra liberador a nivel de conciencia, pero igualmente complejo en su etapa de transición. Esto se debe a que las instituciones sociales no reflejarán el cambio de manera inmediata, sino que llevarán su tiempo para *encarnar* o *materializar* una conciencia distinta de las personas. Por ello, el

cambio en este escenario, se augura también bastante difícil –aunque mucho menos doloroso que en el primer escenario, sin duda–.

Boaventura de Sousa (2012a) explica que estamos en un cambio paradigmático, de eso no hay duda, pero no sabemos hacia dónde va a ir y se vaya a decantar este proceso, si para *mejor* o para *peor*. La cuestión es que eso depende de nosotros y de lo que hagamos en las siguientes décadas. Éste es el reto. La pregunta será ver si estaremos a la altura de la coyuntura histórica, para evolucionar en una toma de conciencia colectiva, o si bien el ego patriarcal se asentará en el control y el dominio absoluto. ¿Deberíamos de ir escribiendo nuestras cartas de disculpas a nuestros nietos?

¿Cómo nos verán nuestras dos o tres siguientes generaciones? ¿Qué dirán y pensarán de nosotros? Como dice Macy (2012), el futuro desde el que miren hacia esta época y a partir del que nos vean dependerá de lo que hagamos en estos siguientes años. Pero más allá, por qué no imaginar cómo nos verán en 200 años. Seguramente como unos bárbaros, obstinados y ciegos, empeñados en un proyecto sin sentido, y con ello destruyendo la propia –y única– casa que tenemos. Vivimos una época de barbarie desarrollada, estemos seguros. Habremos de recordar que estamos apenas dando los primeros pasos como especie consciente, somos aún parte del comienzo de nuestra humanidad.

Esto no es excusa ni consuelo, sino un hecho que nos invita a ser más humildes y serenos ante el difícil panorama que se advierte. Algunos pensadores consideran que se puede venir un colapso del sistema en los próximos 10 o 15 años. Incluso podríamos pensar que esto ya ha empezado. La crisis financiera de 2008, la crisis ecológica con la alarma sonando cada vez más fuerte. La polarización a nivel global y el inestable equilibrio de las relaciones internacionales. Todo esto parece ser que va *aderezando* y preparando el terreno de lo que viene.

En este punto habremos de recordar que, aunque no se hable de ello en los medios dominantes, la situación en los pueblos del Sur –indígenas, originarios, campesinos, etc.– nunca ha dejado de ser de una opresión y dominación descarada, a diferentes niveles y escalas. La perversa alianza entre el capital y el estado acentúa la crisis civilizatoria que atravesamos (Toledo, 2015). Hoy en día, aceptémoslo, ya no gobiernan los estados, sino las corporaciones, las empresas, las estructuras de poder detrás de ello. La *democracia* representativa que se defiende como democracia a nivel global es un chiste, y uno mal contado.

Gustavo Esteva (2013a) explica que lo que hoy vivimos es un capitalismo de estado. Esto se explica al evidenciar que el estado ha dejado de ser un procedimiento para la gestión política, y un mecanismo para procesar democráticamente las diferencias. El estado hoy se ha vuelto un dispositivo para controlar a la población y para proteger al capital de sus propios excesos. Lo que se vive en las sociedades del Sur es acumulación por despojo. El capital, protegido y defendido por el estado y sus instituciones, va por los últimos *recursos naturales* que van quedando disponibles. Los cuales, como es de esperar, se encuentran en los territorios de los pueblos originarios, en las que habitan culturas de la Tierra que han sabido construir modos de vida sustentables en su entorno.

Basta echar una rápida mirada en algunas páginas de medios libres —únicos que cubren y publican estas situaciones—, presas, minas, carreteras, parques eólicos o *áreas naturales protegidas* —en las que en algunos años dejarán de serlo y se edificarán hoteles—. Megaproyectos que se dan por decenas en México, en Latinoamérica, y en gran parte del mundo. Guillermo Palma (2015), rarámuri, lo cuenta, con los megaproyectos, aunque ganemos, perdemos. Aunque ganemos algún juicio o litigio, la norma es que se siguen imponiendo por todos lados los proyectos del capitalismo, y nos siguen quitando y despojando de nuestras tierras.

Esta acumulación por despojo está llegando a las últimas *reservas* y con ello está a punto de exterminar lo que queda de la diversidad cultural del mundo y de la biodiversidad del planeta. Estos grupos de poder están viendo que el mundo se cae a pedazos, y están dispuestos a llevarse todo lo posible antes de que se acabe. La locura absoluta del ego moderno patriarcal.

Esto nos ha traído a una coyuntura histórica impregnada por una altísima *incertidumbre*. La capacidad de predicción de la ciencia está en sus mínimos. Es decir, nuestra ciencia no sabe *a ciencia cierta* qué va a pasar, cuándo va a pasar, cómo va a pasar y por qué va a pasar. De lo que sí tenemos certeza es que esta situación actual proviene de las mismas acciones que como civilización hemos impuesto en el mundo. Así, nos hemos vuelto peligrosos para nosotros mismos, y para toda la vida en el planeta, y sin ni siquiera comprender a bien la cuestión.

Por ejemplo, algo de lo que no se suele hablar mucho, la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2016), lleva años alertando sobre la creciente resistencia humana a los antibióticos. Esto lo considera una de las mayores amenazas a la salud mundial, y se debe tanto al importante consumo de medicamentos, como a la alimentación basada en productos agroindustriales —en los que permanecen los antibióticos, pesticidas y demás insumos químicos utilizados en su producción— (Raigón, 2014a). No es de sorprender que se hable poco de esto, ya que la situación afecta a poderosos intereses económicos.

La cuestión parece encaminarse hacia que en unas pocas décadas los antibióticos dejen de surtir efecto en muchísimas personas. Si esto es así, las implicaciones serían catastróficas, hablaríamos de epidemias mortales a gran escala debidas a infecciones comunes, como las urinarias, la diarrea o la neumonía. La realidad es que no tenemos certeza ni de uno, ni de otro escenario.

De igual forma existen las predicciones de la elevación del nivel del mar o de posibles cambios ecosistémicos a gran escala. Pero lo que prevalece ante una hipotética catástrofe ecológica en el mediano plazo, es que la ciencia se ha visto incapaz de comprobarla o de desmentirla. Tanto puede ser que los sistemas sean mucho más resilientes de lo que comprendemos y que las consecuencias no sean tan graves, y por tanto manejables. Como también puede ser que estemos a punto de entrar en un proceso de cambio sistémico irreversible y que, ciegos por nuestro modo de conocer, no estemos previéndolo. O peor aún, que ya hayamos pasado ese límite de un cambio irreversible y ni siquiera nos hayamos dado cuenta. De nuevo, la respuesta es que no lo sabemos.

Esta posible ruina ecológica planetaria, aunque no sea comprobable, es un riesgo demasiado alto. Si tuviéramos otros planetas a donde ir, o si tuviéramos planes alternativos viables, podríamos debatir sobre si vale la pena correr el riesgo. ¿Pero de dónde surge todo esto en un principio? De la necesidad de una forma de vida basada en el crecimiento, la producción, el consumo, el desecho, el progreso, la competencia, el siempre más. Ese proyecto pretendidamente universal es lo que está poniendo en riesgo nuestra supervivencia como especie.

Pero, como vimos, los motores de este sistema son el ego y el patriarcado. Y éstos no se encuentran en un proceso final de su era, como sí lo alcanzamos a ver con la modernidad o el paradigma de conocimiento occidental. Este ego patriarcal está más afianzado que nunca en el poder de las instituciones y las estructuras sociales. Es por ello que insistimos en la importancia de hablar de esto, de estudiarlo y analizarlo. Hay mucho todavía que debemos traer a la luz de nuestra conciencia y nuestro conocimiento para poder trascender y afrontar de mejor forma la complicada transición que se viene.

Como narra Baschet (2013), llevamos décadas escuchando que el capitalismo va a caer, ya sea por sus contradicciones, o por la crisis ecológica que genera. Sin embargo, esto no ha pasado, al contrario, sigue teniendo un poder impresionante, sigue avanzando con sus máquinas y megaproyectos. Es la hidra capitalista a la que, aunque se le corten algunas cabezas, le siguen saliendo otras nuevas. Es tiempo de asumir que el capitalismo no va a caer por sí solo.

El mantra de que el capitalismo está en crisis terminal tiene décadas, sus contradicciones son ciertas y evidentes, pero su milagro consiste en que sigue prosperando (Žižek, 2012). No es descabellado imaginar un futuro en el que las injusticias y la violencia sigan aumentando, y el poder se siga acumulando en menos manos. Este escenario se fortalecería con la ayuda de la tecnología de la que disponen –y de la que la enorme mayoría de la población mundial desconocemos– con la cual podrían forzar a pueblos y países a subordinarse y aceptar sus condiciones. No sabemos hasta dónde pueda llegar el ego patriarcal, pero parece dispuesto a llevar esto hasta el final, lo quiere todo.

La situación que vivimos se puede ver como una coyuntura límite. La realidad del mundo actual es un enorme incentivo para un cambio en la conciencia humana. Si damos este paso una suficiente *masa crítica* podríamos recuperar las instituciones y dismantelar su dominio. Reconfigurarlas en pasos intermedios que permitan su desaparición a través de ir siendo reemplazadas por herramientas convivencias descentralizadas. Tal vez esto pueda ser menos lejano de lo que comúnmente se pensaría, como veremos al final.

Pero, ¿y si no damos ese paso? Creemos que en cualquier caso el sistema entrará en una crisis profunda, derivado de su insustentabilidad intrínseca. Lo que no podemos saber es cuándo, si en 5 años o en 50 o 200. Esta crisis no tendría por qué llevar a un escenario mejor. Cada vez se augura más probable un escenario de absolutismo total al

estilo de la película de los Juegos del Hambre⁹². Si no cambios radicalmente en nuestro interior, decía Krishnamurti (1984), el futuro se augura muy peligroso y desolador.

Como dice Boff (2016), todavía no llegamos al corazón de la gran crisis. Creemos que, bajo cualquier escenario que imaginemos sobre la transición, las cosas se van a poner bastante más difíciles. La situación crítica podrá venir —y seguramente vendrá— por diferentes lados, o la caída del sistema financiero, o la falta de agua o alimentos en las ciudades, o por una epidemia de infecciones, o por un cambio sistémico en el clima global. Lo que creemos que será un hecho es que la situación se complicará de manera exorbitante cuando comiencen a faltar cosas básicas —a mayor escala, porque ya sucede— en las sociedades industrializadas y las ciudades.

Como explica Pigem (2015), el cambio va a ser muy distinto en diferentes geografías. Cuando falte alimento en Texas —donde cada persona tiene un arma en la mesa de noche— seguramente la cosa se vaya a poner muy fea. Sin embargo, esta misma situación, en lugares donde la relación de la gente es con su entorno inmediato, donde la base de las comunidades es la colaboración y la solidaridad, va a ser muy distinto. El reto va a ser enorme en todos lados, pero se augura muy difícil para las personas que vivan y dependan de las instituciones industriales para su supervivencia.

Como explica Guillermo Palma (2015), aunque se nos vea con folclor o de forma romántica, nosotros, en nuestros territorios sabemos y podemos vivir sin dinero. Sabemos leer el viento, el bosque, la lluvia, trabajar la tierra y producir nuestro alimento. Sabemos vivir por nuestra cuenta. El crecimiento poblacional y el proyecto progresista nos han empujado a chocar con los límites físicos del planeta. Esto llevará, en algún momento, a que falten cosas básicas a una mayor escala que la actual. La única forma que vemos de afrontar este proceso en relativa paz, será con base en la fuerza de la organización, lo comunitario, la relacionalidad y la autonomía.

Pero incluso, para quienes intentamos construir —a nivel personal u organizacional— una forma de vida lo más autónoma posible de ese sistema industrial, la situación puede ser peligrosa. Esto se debe a un hecho simple. Las personas que encarnan las estructuras de poder no pueden mantener su posición de dominación y de comodidad sin la *ayuda* o *participación* de la gran mayoría de la población sometida y oprimida.

Hasta ahora lo han hecho tan bien que han logrado *ocultar* esta dominación, convenciendo a esta sociedad industrial de que quiere más, necesita comprar más, que algo le falta, que debe educarse en escuelas, que debe curarse con un médico, que debe tener un buen sueldo y un buen ingreso para poder vivir bien, que es mejor tomar agua en botella, que la felicidad está en el siguiente auto, viaje o cualquier cosa —que cueste dinero y que sea alimento de la máquina industrial— o que debe *salir adelante* y ser alguien en la vida —so pena de convertirse en fracasado miserable por no cumplir el mandato del

⁹² En las que un sistema centralizado con el poder absoluto, domina y somete —a través de robots y tecnologías— a las poblaciones divididas en distritos produciendo lo necesario para mantener el régimen.

progreso y la mejora constante—. De todo esto, con su largo etcétera, han convencido a muchísimas personas. Convirtiéndolas en trabajadores sumisos que creen ser libres por poder votar *democráticamente* al siguiente burócrata en turno, o por poder elegir la marca del refresco que va a comprar.

Por ello estas estructuras de poder se han logrado mantener sin el uso de *tanta* violencia, porque muchísima gente coopera en su dominación y participa en ella, reproduciéndola en su experiencia de vida. Pero no sabemos cómo vaya a ser su reacción si la gente comenzara a *abandonar* a estas instituciones industriales, sus servicios y su dependencia. Esto implicaría la pérdida de su *fuerza* de poder y de privilegios, cuestión que no parece que vayan a soltar fácilmente.

Pero, ¿y si sí hay un colapso de esta maquinaria industrial? Esto sería un golpe durísimo para el ego patriarcal, y asimismo una gran oportunidad para el despertar de la conciencia. Implicaría el derrumbe de las estructuras y las instituciones sociales que hoy mantienen el *statu quo* global. En este punto es donde creemos que entonces sí será *necesaria* la utilización de toda la maquinaria tecnológica, militar y de dominación. Ya sean drones, robots o satélites con armas letales de precisión milimétrica. Pensar en el futuro obliga a incorporar, como variable fundamental, el uso de la tecnología como arma de control y dominación. Y creemos que esta cuestión se nos puede estar escapando en las lecturas que hacemos de las siguientes décadas.

El problema, como recuerda Claudia von Werlhof (2015a) es que el patriarcado, en su totalitarismo, se ha instalado muy bien en las instituciones dominantes. Y está dispuesto a dominarlo todo. Durante décadas los ejércitos —principalmente el de EEUU— han realizado experimentos secretos, sin ningún tipo de control, regulación o acuerdo internacional. Mucho menos con transparencia a la opinión pública. Hay muchos indicios que apuntan a que durante décadas se han realizado estudios con las aportaciones y teorías de Nikola Tesla para la creación de tecnologías y armas. Los aportes de este extraordinario físico fueron acallados y hechos a un lado, ya que contravenían los intereses de la incipiente industria eléctrica, y por otra parte fueron tomados para la investigación secreta.

Esto es lo que no estamos previendo —continúa la autora— los movimientos pacifistas siguen insistiendo en los desarmes nucleares, mientras que los aparatos militares ya trabajan con tecnologías y armas de plasma, climatológicas, electromagnéticas y de ingeniería geológica. Esto es resultado de siete décadas de experimentación, que se ha disfrazado de geoingeniería civil, la cual —se nos dice— nos va a proteger del cambio del clima y los problemas que enfrentemos.

Tal vez no haya *recursos naturales* suficientes para producir un ejército de *robocops* que obliguen a países y poblaciones enteras a someterse a un régimen o dominio. Pero el problema es que no sabemos de qué tantas otras formas estas herramientas y armas de control puedan tomar forma. Aunque parezca una cuestión de la guerra de las galaxias, proponemos seriamente que estas cuestiones deben ser abordadas, pensadas, analizadas

y debatidas como escenarios probables de transición. Ya de por sí vamos varias décadas tarde en los análisis necesarios y pertinentes para esta coyuntura histórica.

Si esto resulta cierto, y realmente no estamos previendo la capacidad de acción y dominación que ya poseen estas estructuras de poder, no es descabellado que podamos entrar en una larga fase –de siglos o milenios– de dominio absoluto, a través del sometimiento total de las personas, por parte del ego patriarcal.

Después de este proceso de investigación, creemos que no hay forma de hacer frente a esta situación. No hay forma de salir del problema confrontando al ego y sus estructuras, a la hidra capitalista. La batalla –a nivel de fuerza física– la lleva ganando durante siglos, y eso que ni siquiera hemos visto la capacidad tecnológica que ha desarrollado. A este nivel de realidad, en las condiciones físicas, la lucha está perdida, el escenario se vislumbra desolador.

Pero donde sí tenemos oportunidad es en la batalla inmaterial, en la lucha espiritual. Todo ese poderío, todas esas armas e infraestructura de muerte y destrucción, se vendrían abajo si no tuvieran quién las operara, quién las alimentara y quién les diera existencia. Es por ello que defendemos la trascendencia y la importancia de asumir una nueva revolución, espiritual y de conciencia. La coyuntura se resolverá según lo que suceda antes, una toma de conciencia colectiva global que permita transformar esta infraestructura industrial, o el asalto total del ego patriarcal. El resultado de esto seguramente lo conoceremos en algunas décadas.

Este tipo de análisis no deben centrarse en las personas, o *personalizarse*, ya que responden más a las estructuras y energías que están operando. Así como defendimos una lectura sobre la dominación *yang* en complemento a la del patriarcado, en este caso habría que ver cómo está manifestándose este desequilibrio. Si bien, sabemos que el ego patriarcal puede no estar en crisis, la situación a la que está llevando y las estructuras e instituciones que ha construido, sí lo están.

Esto es lo que podría hacer entrar en crisis al ego de manera súbita, sin haber pasado por un cierto *proceso* –como sí lo ha tenido la modernidad, el desarrollo, etc.– y tal vez haya condiciones de que se dé un cambio súbito y radical en la identificación humana con su mente pensante, con el ego. En el análisis tampoco debemos descartar la posibilidad de una súbita toma de conciencia colectiva espontánea, que pudiera surgir de la crisis y el derrumbamiento de la civilización occidental.

Para von Werlhof (2015a), es probable que el patriarcado esté llegando a su fin histórico con el capitalismo salvaje y la escala global que ha adquirido. Por su forma de ser, basada en el progreso y la capitalización de la vida, no tiene otra salida más que colapsar. La despatriarcalización del sistema es imposible, concluye. Para Illich (1978) lo que detonará el cese del crecimiento será la parálisis sinérgica de los sistemas alimenticios; esto, por su condición elemental en la supervivencia humana es lo que provocará el derrumbamiento general del modo de producción industrial.

Es momento ya de asumir que el proyecto industrial se derrumbará, o bien que tomará un giro de violencia y dominio sin precedentes. No sabemos cuándo ni cómo vaya a pasar esto —si en 50, 200 o mil años— pero pasará. Como recuerda Morin (1999b), ningún imperio es eterno, éstos parecen eternos cuando uno se enmarca dentro de ellos —tan sólo imaginar cuántas generaciones vivieron bajo los imperios egipcio, babilónico, persa o romano, parecían ser por siempre—. Sin embargo, hoy, ya no queda nada de ellos. Como el maestro budista Thich Nhat Hanh (2008; 57) lo expresa:

“Si aceptamos la muerte de nuestro cuerpo humano, podríamos quizá empezar a aceptar la eventual muerte de nuestra civilización [...] El calentamiento global es un temprano síntoma de la muerte de esta civilización [...] Podemos bajar el ritmo de este proceso deteniendo el hiperconsumo y siendo conscientes, pero la única manera de hacer esto bien es aceptando la eventual muerte de esta civilización”

Este proyecto moderno patriarcal habrá de terminar tarde o temprano. Ante esto el discurso occidental general lo equipara con la extinción de la humanidad, o con la muerte del planeta —el famoso lema *Save the planet*—. Como vimos, ni el planeta, ni la vida, ni la humanidad, están en peligro de extinguirse. Sí lo está este proyecto industrial y occidental, que tarde o temprano se derrumbará. Cuando eso suceda, los sobrevivientes seguramente recuperarán su capacidad de hacer por cuenta propia, curarse, alimentarse, aprender, vestirse, etc. Al final es algo que hemos hecho los seres humanos durante miles y miles de años, sin hospitales, sin supermercados, sin escuelas, sin tiendas de ropa, sin gobiernos, sin estado.

Creemos que este cambio a gran escala es irremediable, aunque no sabemos a dónde nos llevará. O el ego patriarcal se atrinchera con la tecnología, se fortalece y lo domina todo. O es incapaz de sostenerlo y colapsa. O se genera una toma de conciencia colectiva que herede estructuras sociales e instituciones obsoletas y que se aboque a transformarlas. O bien, que Gaia, como organismo vivo e inteligente tome acciones para protegerse del asalto de la locura humana. Esto, a su escala, podría tomar miles de años, pero muy poco tendríamos que hacer contra su fuerza. De alguna forma, seguramente, el futuro tendrá un poco de todas éstas.

Estrategias para lo nuevo

En cualquier caso, creemos que las preguntas y los análisis serán útiles sólo en la medida que se puedan referir al ahora, al presente. Es decir, en la medida en que se conviertan en estrategias y herramientas para construir la alternativa hoy. Si sabemos que este sistema va terminar —aunque no sepamos a bien cuándo— habrá que irnos preparando para cuando suceda. Habrá que ir creando las alternativas, las relaciones, las instituciones, las organizaciones que puedan sustituir el actual modelo para cuando cese su dominio.

Y si con las décadas no colapsa y se aferra al poder y al dominio con su tecnología, igual habrá que resistir a ello, pero generando y creando la alternativa, lo cual nos regresa al punto anterior, sobre construir lo nuevo ahora, en presente. El destino que tome el

acontecer mundial sin duda que está fuera de las manos de cualquiera de nosotros. Pero sí tenemos un rango de acción –de escala convivencial– donde podemos hacer, construir, existir la alternativa. Ahí es donde toca trabajar.

En este sentido tenemos que pensar las estrategias y las herramientas que nos permitan afrontar la transición. Para Esteva (1997) y Escobar (2016b), lo que exige el tiempo actual es cambiar la forma de cambiar, y la forma de luchar y construir. El mundo, el capitalismo, el sistema industrial y el patriarcado operan de manera muy distinta que como lo hacían hace tres o cuatro décadas. Sin embargo, las estrategias que se usan para combatirlo y buscar el cambio –marchas, exigencia de respeto a los derechos humanos, mítines o revoluciones armadas– siguen siendo básicamente las mismas.

Es común que los movimientos alternativos, antisistémicos o que buscan salir del dominio hegemónico, dediquen la mayor parte de su tiempo y energía al rechazo y al combate de ese poder, a la lucha del mundo que no se quiere, contra el capitalismo, contra el colonialismo, contra el hambre, contra la injusticia, contra la guerra, contra el nuevo presidente, etc. Pero esta lucha y resistencia nos desgasta y nos lleva a la negatividad y a ver el mundo a través de la predominancia de estas situaciones. Con lo cual se le da más realidad y existencia. Por ello es fundamental empezar por cambiar la forma en la que vemos, leemos, interpretamos, percibimos y experimentamos el mundo, la realidad. Y todo esto es en primera persona, en lo inmediato, en el presente.

En este punto hacemos un análisis a nivel personal. Hemos corroborado que es muy improbable que lleguemos a ver –en las siguientes cinco o seis décadas– los cambios sociales que soñamos y la conformación de una sociedad libre y convivencial. Es muy difícil cambiar la inercia de una visión del mundo que se ha expandido e impuesto durante siglos. Esto invita a las mentes impacientes a la desazón y la desesperanza, y a luchar con rabia contra el sistema que destruye la vida en el planeta; y a estar dispuestos a morir en el intento.

Sin embargo, creemos que hay otra forma de verlo, la que nos invita a regresar del futuro al presente. Una que busque retomar la capacidad propia de hacer, de disfrutar, de reconocer lo sagrado del mundo, que renuncia a tener el control del futuro. Una mirada del mundo que reconozca que si lo que queremos es una sociedad en armonía, alegría y en paz; éstas deben ser el punto de partida, no hay otra forma de llegar ahí. Por ello, más que nunca, el gozo, el disfrute, el amor, la alegría, son hoy, más que nunca, actos revolucionarios y de asumida rebeldía.

Esta propuesta de regresar del futuro la abordan Santos (2009) y Esteva (2014d, 2015b). Durante décadas se ha mantenido la promesa de un futuro mejor, al que, a través del progreso y de la ciencia, llegaríamos a ese escenario liberador. Pero este viaje se ha convertido en pesadilla. Hoy ya no se ve futuro en ello. Y esto es lo que nos ha obligado a volver de él e instalarnos en la responsabilidad del presente. Sólo desde aquí se puede construir otro mundo.

Muchos movimientos sociales en el mundo han corroborado que ya no hay alternativas desde el estado, los partidos políticos, el mercado o las instituciones

industriales. Esta nueva actitud trabaja por hacer posible hoy, y no mañana, el nuevo mundo que quiere vivir. Entonces, para quien ese *mundo mejor* es más gozoso, y se da en alegría, paz y libertad; entonces estos mismos elementos deben ser el punto de partida. El reto, y la rebeldía, y la liberación, está en vivirlos, aunque pareciera no haber suficientes condiciones para experimentarlos.

Como dijimos, no se trata aquí de *juzgar* casos en condiciones extremas donde está en entredicho la supervivencia —como la hambruna o la esclavitud, por decir—. No tenemos capacidad de comprender estas situaciones porque no las hemos vivido. Pero para la mayoría de las personas, quienes no ven comprometida su vida en el día a día, sí que hay una elección, aunque no nos percatemos de ella.

La decisión de abordar la vida diaria desde la alegría, el gozo y la paz, o desde el drama, el sufrimiento y el conflicto, es personal, y no depende de las condiciones externas, aunque la mente quiera convencernos de que es así. Esta elección se toma de forma libre o condicionada, pero se toma al final. Asumir todo esto no es cuestión sencilla, ya que pasa por reconocer la *ilusión* de los problemas y la intrascendencia de los mismos.

La profundidad de ello es que no sólo se trata de la ilusión de los problemas, sino de la ilusión de que éstos son parte de nosotros, o mejor dicho, de nuestro ego. *Matar* nuestros problemas es *romper* nuestro vínculo e identidad con ellos. Al hacerlo no *desaparecen* estas situaciones problemáticas —porque no lo hacen— lo que se desvanece es la dependencia que determina cómo se vive la vida propia a partir del contexto o las condiciones de vida que atravesamos. Es por ello que estos análisis nos obligan a regresar del futuro —en el que habremos superado estos problemas— al presente —en el que evidenciamos la ausencia de inmanencia de estos problemas—.

Para Eckhart Tolle (2005), el *despertar* de la conciencia, como un suceso futuro es algo que carece de significado. Nada hay que nos haga podernos liberar, porque la libertad es solamente en el momento presente. Y ahí es donde se tiene elección y capacidad de acción. Ese reconocimiento es el despertar, que se da ahora o no se da, concluye. No hay camino ni trayecto a la libertad, a la alegría, a la paz. Para llegar *allá* hay que partir de *ahí*, aquí y ahora.

Como hemos defendido, este cambio, más allá de ser visto como una cuestión *romántica* o de buenas e ilusas intenciones, implica profundas transformaciones radicales en nuestra concepción del mundo y de nosotras y nosotros como seres humanos. Para ello, hay que sanarnos a nosotros y a nuestra sociedad. Como dice Munir Fasheh (2015), cuando un cuerpo enferma, la parte sana comienza pronto el proceso de curación interno. Sin esa parte sana, los médicos y curanderos y sus tratamientos no pueden hacer mucho. De forma similar, para que las sociedades sanen, necesitamos construir sobre lo sano que está dentro de nosotros.

Y creemos que esta parte sana, tanto dentro de los seres humanos, como de las culturas, y el mundo que vemos, se encuentra primordialmente en los polos *reprimidos* por el desequilibrio *yang*. En el reconocerlos, incorporarlos, existirlos, etc. —que se da en

presente— podemos irlos trayendo de nuevo a nuestro mundo y buscar equilibrar la situación global que vivimos.

Estos polos están fuera de la modernidad y sus instituciones, en el Sur y las culturas de la Tierra. Fuera del patriarcado, en la mujer, en lo femenino, en la Naturaleza. Fuera de la mente egótica, en el cuerpo que nos soporta y existe materialmente, y en la espiritualidad que nos re-liga a otro nivel de realidad con la existencia.

El *problema* que trae esta sociología de las emergencias, explica Santos (2009), es que producirá una enorme cantidad de realidad que no existía antes. Nos vamos a confrontar a una realidad mucho más rica, y más caótica. ¿Cómo encontrar sentido a todo ello? Si nosotros mismos rechazamos la idea de progreso y tiempo lineal, ¿cómo podemos asegurar que vendrá un mundo nuevo, mejor? No podemos. No sabemos qué vaya a venir, y cómo vaya a ser la transición, y hacia qué tipo de mundo desemboque. No tenemos elementos y herramientas para preverlo, mucho menos modelos para gestionarlo. Por eso la importancia de construir las narrativas de la transición que nos permitan pensar en lo que viene. Y de atrevernos a pensar, imaginar y construir otras realidades posibles, no como propuestas ni verdades únicas, sino como alternativas viables en la construcción y reconocimiento del pluriverso que habitamos.

En un ejercicio de imaginación como éste, podríamos preguntarnos sobre la condición ontológica a la que apuntan algunas lecturas de la realidad —como la física de partículas, o la co-creación de la realidad de la que hablan los budistas hace milenios—. Algunos físicos postulan sus teorías en términos de un multiverso, en el que existirían infinidad de universos paralelos. Aunque el *mainstream* científico les siga viendo como excéntricos, hay pistas de que esto pudiera ser así.

Concediendo esta propuesta como factible, la cuestión epistémico-ontológica de la realidad, podría tomar una lectura distinta. Esta cuestión de la co-creación de la realidad podría tomar forma como el movimiento o tránsito —de manera inconsciente— entre estas otras dimensiones. Es decir, lo que podría estar sucediendo es que nuestros pensamientos, energía y mirada de la realidad, es lo que estaría definiendo y guiando nuestro viaje temporal entre esta infinidad de universos posibles. De ser así, no es que estemos *creando* el mundo, sino que nos estaríamos moviendo en diferentes universos existentes.

Esto mismo podría ser compatible desde el análisis de las partículas increíblemente pequeñas. Como vimos, éstas se comportan de extrañas formas, *apareciendo* y *desapareciendo* de la existencia. Casi como si estuvieran moviéndose entre dimensiones que no alcanzamos a percibir. En su continuo ir y venir, entre la existencia y la no-existencia, conforman partículas subatómicas miles de veces más grandes, que a su vez conforman átomos —miles de veces más grandes también— que son la base de todo el universo material que alcanzamos a observar.

¿Cuántos millones de millones de millones de posibilidades de acomodo de estas micro-partículas podrían presentarse? Una infinidad sin duda. Y ésas son las partículas que le dan materialidad al mundo físico de la escala que habitamos, a la realidad que

experimentamos. ¿De qué manera estos elementos infinitamente pequeños –que son casi pura energía– responden e interactúan con la energía de nuestros pensamientos y nuestra existencia? Creemos que es importante cuestionarnos estas cosas. Tal vez esa infinidad de posibilidades de acomodo de las partículas es la que podemos estar de forma inconsciente determinando a través de nuestro vivir, mirar, pensar y estar.

Imaginando un poco más. Estos universos seguramente no se encontrarán bajo un orden lineal o estructurado desde nuestra perspectiva, sino de formas que no podemos imaginar, al mismo tiempo aquí y lejanos. Este acomodo lo podríamos imaginar como la red que los astrónomos dibujan de las galaxias, donde se tejen los *superclusters* –grupos de galaxias–. Entonces, no sería que todos los universos estén aquí, disponibles para moverse entre todos ellos, sino que, como un fractal temporal, iríamos transitando un camino con coyunturas que nos irían llevando hacia grupos de posibilidades de existencia de realidad.

De ser así, esto nos limitaría para *movernos* a otra dimensión lejana a la actual –en la que yo no hubiera nacido o en la que la Tierra no fuera Tierra, por decir– o al menos por ahora. Pero sí sería posible un tránsito hacia futuro –desde nuestra percepción– entre unos y otros universos y realidades, generando así –a través de los pensamientos, la energía y la visión del mundo– la realidad que se experimenta. No se trata de establecer un tratado ontológico de la realidad, sino de proponer que estos cuestionamientos sobre la realidad son necesarios en la búsqueda de construir una realidad y un mundo *mejor*.

En toda esta lectura quedan muchísimas ambigüedades, huecos e inconsistencias, por supuesto. La más notoria, en nuestra opinión, sería la pregunta sobre la conciencia que lo experiencia, que lo vive. Si todos nos movemos –consciente o inconscientemente– entre estos universos, ¿cómo se mantiene la coherencia de la conciencia de las demás personas? ¿O son otras conciencias *propias* que *habitan* en esas otras realidades? ¿Cómo se construye el mundo en el que coincidimos todas estas conciencias que somos? ¿Podemos asegurar que *existe* un mundo en el que *coincidamos*? Las preguntas que pueden surgir son muchas y, por ahora, nos rebasan en capacidad de comprensión, experimentación y abstracción.

Por supuesto que no tenemos elementos suficientes para sostener con argumentos lógicos, conceptuales, científicos o discursivos, una lectura como ésta. Pero creemos que eso no debe impedir que hagamos los ejercicios de imaginar estas cuestiones. Si lo dejamos de hacer, por ser incapaces de responder cabalmente a lo que nos preguntamos, entonces matamos la imaginación y estamos condenados a asumir por cierto y verdadero lo que alguien más nos venga a decir.

Insistimos en hablar de todo esto, no como de una plática *interesante* que para algunos podría ser tema para abordar con unas cervezas, sino como estrategia revolucionaria, política, existencial, para vivir hoy, de una vez por todas, ese *otro mundo posible*.

Creemos que de esto se trata la nueva revolución que se está gestando. Una revolución silenciosa que asume este proceso de construcción de alternativas desde una postura ética y política sí, pero sobre todo espiritual. Ya Gandhi decía “sé el cambio que

quieras ver en el mundo”, e Iván Illich lo expresaba en términos de convertirnos en ejemplos de la era que deseamos crear. El llamado es a vivir en carne propia el cambio que deseamos ver en el mundo. Nuestras luchas sólo tendrán sentido en la medida que asumamos que la liberación no es de un sistema, de un régimen, de una condición de dominación física o material impuesta.

La liberación real es de nuestra forma de mirar y existir en el mundo, la liberación es del ego y de la mente pensante. La liberación es la recuperación del equilibrio de nuestra ternaria condición humana, como cuerpo, mente y espíritu. Sin esta transformación existencial y espiritual, sin un cambio en nuestra conciencia, nada lograremos; a lo mucho podremos crear versiones modificadas del mismo mundo una y otra vez (Tolle, 2005).

La cuestión es que no todas las personas están dispuestas a asumir esto, y para quienes intentamos asumirlo nos damos cuenta que es un trabajo difícil. La liberación del ego no es algo que se dé una vez y ya se logre y mantenga, no. Siempre es en presente, y como tal es un momento. Se es libre ahora o no se es; en 3 minutos o mañana será distinto. Es un continuo trabajo y disciplina por habitar el presente. Como decía Panikkar (1993), se trata de estar tan ligero de equipaje –a través de esa sencillez y pobreza convivial– que se pueda vencer la inercia de la mente y nos dejemos llevar por el espíritu.

Creemos que esta apuesta espiritual y revolucionaria, es la que nos puede ayudar para la liberación y emancipación de las instituciones industriales, que generan opresión, dominación y pobreza moderna. Una liberación masiva de la identificación del ser humano con el ego podría detonar un proceso en el que todo vaya cayendo por su propio peso.

Para ello habremos de ser capaces de despertar de la mentira del progreso, del siempre más y siempre mejor, para asumir una vida sencilla, en paz, relacionada con el entorno inmediato, en pequeña escala. En ese mundo, la tecnología podría aportar con herramientas para una gestión global y deslocalizada del sistema-mundo; y no al servicio del poder y su armamento militar. Ese mundo podría ser uno mundo local y regional, y conectado en lo global, pero sin aspiración de universalidad ni de crecimiento.

Lo imaginamos como una red generalizada de pequeñas poblaciones, viviendo de forma sencilla, conectada a la Tierra y de forma sustentable, con tecnologías que funcionen como herramientas convivenciales –de comunicación, transporte, trabajo, salud, educación, etc.–. Crear una sociedad capaz de habitar el planeta de esta forma se ve complicado todavía. Pero lo sería mucho menos si, en lugar de dedicar nuestro tiempo, energía e imaginación a aumentar la rentabilidad del sistema, o a rescatar el modelo con adjetivos *verdes*, lo dedicáramos a construir las alternativas y las nuevas formas. A esto nos invitaba Krishnamurti (1984; 19) hace tres décadas ya, “por favor, considérenlo y entreguen su energía y su capacidad para descubrir si existe una manera de vivir diferente en esta tierra”.

Aun así, hay sitios –como en muchos pueblos del Sur– donde esto no es suficiente. No se trata sólo de construir lo nuevo, sino de soportar los ataques de un capitalismo de estado que va por todo, dejando muerte y destrucción a su paso. En estos lugares es

donde más se resiste, y donde más se re-existe. Paradójicamente en los sitios que se suelen pensar con las condiciones más adversas, es donde más vivas y efervescentes están las ideas, las alternativas, las propuestas, los movimientos, etc. Y es hacia quienes habremos de voltear la mirada.

Son estos pueblos quienes resisten los últimos embates de la hidra capitalista. Pensamos que son los *últimos* no porque vayan a terminar y mejore toda la situación. Puede ser que sí, y logremos dismantelar a la hidra desde adentro. Pero puede ser que no y que se establezca un nuevo régimen o paradigma bajo el control absoluto y la dominación total del ego patriarcal. De ser así, este nuevo escenario podría durar miles de años. En cualquier caso, serán los *últimos* embates como los conocemos. El futuro se ve incierto y con un grado de sensibilidad muy alto de las acciones que podamos tomar en estas décadas.

Ello nos urge a pensar cómo vamos a hacer en el siguiente medio siglo. Si asumimos que no podremos hacer frente a la hidra capitalista en el nivel material y de la fuerza física, también asumimos que sí podemos hacerlo a nivel inmaterial –espiritual–. Al final somos nosotros mismos quienes estamos nutriendo a la hidra, quienes somos su gasolina y su fuerza motriz. Con nuestra demanda de productos y servicios industrializados, con nuestra forma de vivir y reproducir la vida desde el capital, con nuestras acciones de violentas, con nuestro miedo, nuestro sufrimiento, nuestro patriarcado incorporado y nuestro apego a la mente pensante.

Todo esto es alimento de la hidra capitalista, lo que le da vida y existencia. Tenemos que hallar la forma de salir de este capitalismo patriarcal salvaje sin enfrentarlo, a través de una lucha frontal estamos perdidos. Pero ésta es sólo una forma de lucha, patriarcal también. Pero el abanico de estrategias y posibles formas de lucha es mucho más amplio que lo utilizado en el siglo pasado.

¿Qué sucedería si a esta inmensa infraestructura social la alimentáramos de algo distinto, de solidaridad, sencillez, cooperación, espiritualidad, amor, gozo, etc.? De ser así creemos que muchas de sus infraestructuras, como el sistema financiero, la publicidad y muchísimas instituciones se derrumbarían casi de forma inmediata. Mientras que otras, como el estado, la escuela, o el sistema de salud se verían obligadas a pasar por un profundo proceso de reinvención.

Si logramos dar este paso trascendental para la humanidad –por la escala global que ha adquirido– tal vez nos encontremos en un mundo cuyo reto sea lidiar y gestionar las ruinas de las instituciones modernas y de toda su infraestructura obsoleta. Sin duda esto traería otros muchos problemas que no somos capaces de ver o imaginar. Y por lo mismo hay que empezar a preguntarnos esto, a analizarlo, a imaginarlo y debatirlo, ¿cómo le vamos a hacer en los siguientes años?

Nuevas banderas, nuevos horizontes

Es por ello que defendemos que los movimientos sociales que buscamos un cambio en las condiciones actuales del mundo, debemos de buscar nuevas banderas revolucionarias. Nuestra revolución no es ya la del siglo XX. Ya no se trata de exigirle nada a nadie. No se trata ya de asegurar que se cumplan las promesas de salud, educación, justicia, alimentación, derechos humanos, etc. sino de construir la autonomía que nos libere de que algo o alguien nos cubra estas cuestiones. Es decir, ya no se trata de luchar, sino de construir.

De igual forma no se trata de esperar a que *lleguen* o se *materialicen* estas mejores condiciones sociales y de vida, para poder estar bien uno mismo y una misma, en paz, en alegría, en armonía, desde la celebración y el gozo. La rebeldía y la liberación están en vivirlas, aunque no tengamos *permiso*. Y no permiso de alguien de fuera, sino de nuestra propia mente. La rebelión es contra el dictador invisible, el ego. No para eliminarlo, sino para recuperar el equilibrio perdido.

Por ello defendemos, como banderas revolucionarias, el gozo, el amor, la espiritualidad, la amistad, la fiesta y la celebración, la alegría, la paz, la Vida buena. Si nos arrebatan la capacidad de vivir una vida así —sin importar las condiciones externas— ya todo está perdido, no queda por qué luchar. Estos elementos interiores son nuestros últimos resquicios de libertad, y está en nuestras manos y nuestro presente poderlos vivir hoy, o seguirlos posponiendo a un mañana que nunca termina por llegar.

En este sentido, otra de las cuestiones que creemos habrá que soltar, es la idea de utopía. Aunque sea defendida como una motivación que permite caminar y moverse y cambiar, por definición ese *mundo mejor* está en el futuro y es inaccesible hoy. Como dice Arturo Guerrero (2015), la utopía es un faro allá lejos, y perseguirlo implica edificar expectativas en el futuro. La esperanza la vemos como el ánimo del proceso y la expectativa como proyecto. Un proyecto utópico sería como entrenar duramente en el fútbol para ganar el campeonato o jugar con la selección. Pero visto como proceso, esto sería más parecido a jugar una *cascarita*⁹³, en la que se va a disfrutar con los amigos, en donde el ganar o perder pierde importancia, y de la que terminando se va a tomar una cerveza por el placer de hacerlo.

El problema con la utopía es que siempre es mañana, y nunca hoy, si no, no sería utopía. Con ello, el camino se convierte en *medio* para llegar al *fin* deseado. Aquí se da la perversión, ya que con esto se acepta la renuncia a poder *estar bien* hoy, en alegría y contento, ya que estaríamos en un proceso que nos llevará a aquel lugar en el que entonces sí podamos tener esa buena vida. Y con ello se pierde lo único que tenemos, el camino.

Eckhart Tolle (2005) explica que las utopías llevan en esencia una de las principales disfunciones de la vieja conciencia, la aspiración de la salvación en el futuro. La cuestión clave aquí, es que el futuro sólo puede tomar forma y existir como pensamiento, en la

⁹³ En México así se le llama a un partido de fútbol casual, informal, por el gusto de jugar.

mente. Por lo que, cuando proyectamos ese mundo mejor a futuro, lo que realmente estamos haciendo es manteniéndolo ahí, fuera del presente. Por otro lado, se le da más fortaleza y control a la mente, única entidad que puede *habitar* o *vivir* en cualquier momento que no sea el presente. Único lugar donde puede existir la utopía, en la mente.

Entonces, ¿Cómo intentar construir lo nuevo, o ese mundo en mejores condiciones, sin el *incentivo* o la importante *bandera* que representa la utopía dentro de nuestros movimientos y organizaciones? Creemos que a través del regreso del futuro al presente. A través de la renuncia por construir un mundo ideal, y de gozar, vivir y alegrarse, del mundo y con el mundo, al cual es. Hoy. En ese caminar, que ya es parte del *nuevo mundo*, las muchas respuestas que aún nos faltan podrán ir apareciendo.

Cambiar este enfoque, creemos, es también cambiar la significación de la esperanza. Ésta, en términos de utopía, se manifiesta como la espera o ilusión, de que las cosas de alguna forma podrán ser mejor en algún momento. Ésta es una esperanza doblemente falsa, y habremos de eliminarla. Por un lado, porque lo que alcanzamos a ver a mediano plazo, no tiene ninguna pinta de ser un mundo *mejor*, más *libre* o amable. En este sentido esa esperanza carece de sustento. Y, como no tenemos posibilidad de cambiar esa realidad global a nivel personal, se convierte en una esperanza paralizadora. Por otro lado, esta esperanza, al tener como referente el futuro —que solo existe en la mente— funciona como perfecto mecanismo perpetuador de la dominación del ego y nuestra identificación con él.

Pero la esperanza, como vimos, también puede ser comprendida como acción en presente. Como el reconocimiento de que estén como estén las cosas podremos habitar una forma de estar y de ser en la que vivamos a través de esa armonía, esa paz y esa forma nueva de ser en el mundo. Es una esperanza que permite conectar el deseo y la imaginación con nuestras posibilidades de acción actuales. Es la esperanza como impulso a la acción de existir hoy la alternativa que se busca.

Esta forma de verlo invita a concebir la esperanza no como la espera de que algo pasará que haga sentido, sino de que todo tiene sentido, pase lo que pase (Esteva, 2014c). Es esta perspectiva la que permite construir gozosamente, desde la alegría, las resistencias y las re-existencias de las que hablamos. Y la que asume que, aunque el ego patriarcal lo domine todo y mañana —o en 50 años— nos aniquile y asuma el control absoluto, igual nuestro camino habrá valido la pena y habrá tenido sentido. Porque, como dicen en México, *lo bailado nadie nos lo quita*. Ésta es la esperanza que será fundamental para este tiempo de transición, que se vislumbra confuso e incierto.

Otro de los elementos que consideramos fundamentales para la construcción de lo nuevo, es la de reconocer la condición participativa de la realidad. No sabemos bien cómo funciona, ni porqué es así, ni cuáles son los elementos ontológicos que operan; al final sabemos muy poco de la realidad, ésta se vislumbra muchísimo más compleja y misteriosa de lo que hubiéramos imaginado. Pero sí alcanzamos a ver algunas cuestiones que abren muchas posibilidades de realidad. El reconocimiento de que no somos espectadores

pasivos, sino constructores activos, implica profundos cambios en la forma de *mirar*, *interpretar* e *interactuar* con la realidad, el mundo, la sociedad, la Naturaleza, etc.

Así, como expusimos en las alternativas, hay muchas opciones, marcos epistemológicos, asideros teóricos, cosmogonías, saberes, herramientas metodológicas –ninguno acabado o perfecto– de las cuales podemos partir para construir lo nuevo, en lugar de estar reciclando y aferrándonos a los conceptos, ideas, banderas y luchas ya inventadas. Nos enfrentamos a tiempos sin precedentes históricos, asimismo nuestras estrategias tendrán que ser novedosas y creativas.

La mayoría de estas alternativas no están visibles ni son reconocidas en las instituciones industriales y convencionales, como las universidades, donde más bien se repite el mantra de *no hay alternativas*. Por ello es común que, en encuentros o seminarios, al final se presente la pregunta de, ¿y entonces qué hacemos si todo está tan mal? A esto, sin pretender dar una respuesta acabada, damos más bien una opinión.

Primero, organizándonos. En el barrio, el trabajo, la escuela, el colectivo, la resistencia, la familia. El objetivo que persiga dicha organización será sumamente diverso, para cada quien en su lugar. En algunos será la resistencia a la mina o la presa, en otros la lucha por detener la contaminación nuclear, en ciertos lugares para detener los desahucios, o para organizar los turnos en el huerto urbano o en la forma de construir una experiencia formativa autónoma.

Esa organización, creemos, tendría que estar enmarcada en el esfuerzo por construir autonomía de las instituciones –dentro del ámbito del objetivo de dicho grupo– que generan esa situación indeseable. Esto como primer paso, y como subsecuentes, trabajar por romper la dependencia de las instituciones sobre las cuestiones básicas de supervivencia humana –comer, sanar, aprender, habitar, recrearse, procrearse–.

Pero todo esto no hará sentido si no viene acompañado de una mayor presencia y una rebelión contra el ego. Esto implica asumir el compromiso concreto de existir las relaciones humanas en primera persona, tal como uno imagina que *existirían* en ese mundo diferente. Esta relación a la que nos referimos no sólo es humana, sino con la Naturaleza, los demás seres vivos y lo sagrado también. Creo que el deber revolucionario de hoy en día es el de dejar de contaminar –energética y físicamente– el mundo que habitamos. Esto comienza con nuestros pensamientos y nuestras palabras, dejando de contaminar nuestro mundo interior, y continúa dejando de hacerlo con el exterior, a partir de nuestra forma de consumo, el manejo de nuestros desechos domésticos, etc.

Por último, sobre el concurrido cuestionamiento del *qué podemos hacer*, creemos que lo más sencillo, y lo más complicado de lograr, es el compromiso por respirar conscientemente lo más posible en el día a día, ya sea en meditación o en el hacer rutinario. Este ejercicio, como han dicho sabios por milenios, es la puerta más directa al ahora, a la presencia, a la liberación de la mente.

Este marco o punto de partida es el que permite abrirse al fluir de la vida, sin el apego y el aferramiento a las cosas, condiciones y situaciones que en ésta se van presentando.

Como explica Tolle (2001), vamos por la vida queriendo sólo la parte *positiva* o *buen*a de las cosas. Ante esto hay dos lecturas, una que reconoce que no tenemos el cuadro general de lo que es *buen*o y *positivo* para nosotros. Para muchísima gente situaciones *malas* o extremas —como el sufrimiento, la pérdida o la enfermedad— se convirtieron en sus mayores maestros y los llevaron a abandonar la identificación con el ego.

Es por ello —continúa— que debemos reconocer que es la mente la que enjuicia y etiqueta como *buen*o o *mal*o, como *positivo* o *negativo*, el momento presente. Pero nada puede ser bueno, o positivo, o mejorar o crecer por siempre, ya que perdería equilibrio y se transformaría en algo peligroso y destructivo —como actualmente sucede—. La polaridad complementaria, de la disolución, la muerte, la crisis o lo *mal*o de la vida es parte intrínseca y necesaria en este flujo de vivir. Uno entonces decide cómo transitar por ahí, si desde el rechazo al momento presente cuando las cosas *no van bien* (lo cual es muy frecuente), o si desde la aceptación tal como es. La acción resultante de ello puede ser la misma, pero la cualidad de la acción es radicalmente distinta.

Desde esta perspectiva no se persigue la felicidad, ya que ésta siempre dependerá de condiciones externas que se consideran positivas, como detalla Tolle (2001). Pero a lo que sí se puede aspirar siempre es a la paz interior. Ésta no depende de ninguna situación externa. Se puede estar en paz aún en una situación de dolor o de pérdida, pero no se puede estar feliz. En el caso contrario —en que las situaciones son positivas— se puede ser feliz y también estar en paz, esto realza la vivacidad y alegría de esa felicidad. Es esa paz la misma que permite aceptar y fluir cuando las condiciones que generaban esa condición placentera desaparecen o cambian, que lo harán tarde o temprano.

Desde esta perspectiva se reconoce entonces que la vida es como es, y que realmente uno tiene opción y elección de cómo vivirla. Si desde la alegría o desde el drama. Esto se puede ver en muchas personas que, al experimentar la misma situación en la realidad física, la abordan desde muy distintos lugares. Hay quienes ponen su atención, su energía y su palabra en todo lo que falta —a ellos o en el mundo—, en todo lo que está mal o podría ser mejor, etc. Y hay quienes, sin dejar de reconocer que las cosas podrían ser mucho mejor, enfocan su atención, su energía y su palabra en aquello valioso existente, en lo que sí se tiene. Una postura lleva al drama y a una vivencia como víctima de la vida, y la otra lleva a la alegría y una vivencia de gozo y paz.

Como hemos dicho, la situación del mundo no se vislumbra *mejor* en el mediano plazo, que es el que nos tocará vivir. Es muy probable que siga habiendo hambre, guerras, injusticias, dominación, y cada vez más. La transición no será sencilla. Ante esto, entonces, ¿tendremos que renunciar a la posibilidad de vivir una vida alegre, en paz y armonía porque la situación del mundo seguirá así de mal o peor? Aunque la respuesta es personal, creemos que no. Aquí radica la revolución espiritual que se instala en el presente, y que reconoce que no hay nada que le pueda arrebatar su posibilidad de vivir desde el gozo y la alegría. O al menos desde la paz interior. Ésta es el último escaño de libertad. Aún bajo cualquier situación imaginable, lo único que no se puede robar es la libertad de poder estar en paz. Es por ello que este estado de aceptación, de paz, de presencia, debe ser el punto de partida para lo que intentemos construir. Si el destino es

la paz, la paz debe ser el inicio; no hay camino que lleve ahí; como decía Gandhi, ésta es el camino, no el destino.

La crisis ya es parte de la transición

La situación crítica que vivimos hoy en día, la *crisis* civilizatoria que atravesamos, es una dura pero excelente oportunidad para replantearnos las cosas profundamente. Como toda crisis es una oportunidad de la que se abren ventanas y posibilidades. Tan diversas posibilidades de realidad que el mundo pueda tomar en los siguientes 50 años... Y habrá más de un físico que defienda que todas esas realidades *existen* en un multiverso.

Entonces, ¿cómo nos movemos y encaminamos hacia un *grupo* de posibilidades de existencia donde sea más probable una transición pacífica y armoniosa, aunque no menos dura y complicada? Seguramente como personas no podremos hacer mucho, más que tal vez dentro del círculo inmediato de nuestra vida. Pero el trabajo en colectivo, desde una visión comunal de la realidad, podría ir orientando el rumbo en un futuro que se ve de mucha incertidumbre.

Creemos que las siguientes dos décadas serán fundamentales en términos de hacia donde se incline la balanza, hacia el rumbo que tome esta crisis. Si hacia la dominación absoluta del ego patriarcal, o si hacia una toma de conciencia colectiva que pueda evitarlo, y que entonces tenga que gestionar el descomunal desastre que este proyecto industrial, moderno y patriarcal ha dejado.

Si bien consideramos que los siguientes años serán claves, creemos, que los anteriores ya lo han sido también, y juegan un papel fundamental sobre la *definición* de esta crisis civilizatoria. En este sentido es que muchas personas⁹⁴ coinciden en que la transición ya está ocurriendo, pero que no estamos siendo capaces de *percibirla* por dos razones. Una, porque permanece *invisible*, fuera de los reflectores de los medios y la atención de la sociedad industrial, así como es opacada por tanta violencia e injusticia que vemos todos los días. La otra, porque nuestra forma de conocimiento y de ver el mundo está anclada en aquello que está muriendo.

Este nuevo mundo que ya está aquí, como defiende Esteva (2013a), claro que está *contaminado* por las prácticas, instituciones y formas del paradigma que se derrumba. Las instituciones y estructuras dentro de las que estas nuevas relaciones sociales existen, no han cambiado, porque esto toma muchos años (Sicilia, 2013). Pero, dentro de ellas, ya existe otra forma de relación entre las personas y una nueva conciencia generalizada en la gente que habita el mundo. Esto se va haciendo evidente cada vez a más personas, y puede que sea una cascada imparable.

⁹⁴ Como Thomas Berry, Joanna Macy, Gustavo Esteva, Arturo Escobar o Jordi Pigem, por mencionar algunos.

En este sentido es que podemos estar viviendo un mundo de *zombies*, como dice Escobar (2015a), una sociedad en la que instituciones –que ya murieron– no se han enterado y siguen dando vueltas por ahí. Ha muerto el desarrollo, el estado moderno, la modernidad, la industrialización, etc., pero claro que los rituales y prácticas que implican durarán algún tiempo más, mientras los soportemos. Ahí están los ejemplos de la monarquía actual en muchos países europeos, concluye.

Entonces, estas nuevas relaciones, que ya se dan entre la gente normal, común y corriente, alrededor del mundo, existen dentro, y entre, las instituciones y estructuras del viejo paradigma. Es por ello que una primera tarea importante sería la de destaparnos bien las orejas para escuchar, y abrir bien los ojos para ver, y reconocernos en ese nuevo mundo, que ya nació desde las entrañas del viejo y las cenizas de esta crisis civilizatoria, concluye Esteva (2013b).

Pero esta transición está llevando, y llevará, su tiempo. Sabiendo ello, las y los zapatistas nos invitan desde hace años no a cambiar el mundo –ya que sería si no imposible, muy difícil–, sino a construir uno nuevo. En sus más de tres décadas estos pueblos han logrado cosas asombrosas, que sorprenden a quien se acerque a conocerles. Saben que esto lleva su tiempo, y que es largo, y que seguramente nosotros no veamos los frutos de este esfuerzo. Pero esto no es trascendental para la esperanza que sabe que, en cualquier caso, y en cualquier escenario, podremos estar bien, y en paz.

En nuestra opinión, habrá que recordar humildemente que, en el largo plazo, ni la vida, ni el planeta, ni la supervivencia de la humanidad, están en riesgo de extinguirse. Lo que sí se termina, y creemos que ya se ha terminado –pero estamos en proceso de *darnos cuenta*– es el mundo como lo conocemos. Lo que no sabemos, es lo que viene. O tal vez ya está aquí, pero aún no nos hemos percatado.

Si el cambio se detona por una toma de conciencia colectiva, y logramos construir una sociedad sustentable y en paz, es probable que esto implique un cambio evolutivo en la conciencia de una trascendencia inimaginable, que podría generar una realidad, un mundo, radicalmente distinto. Y si no es así, y el cambio se da por el asalto final absoluto del ego, probablemente no se de este cambio en la conciencia, y tal vez entremos en otro largo ciclo de dominio patriarcal y de la mente, cuyo horizonte máximo serán unos miles de años, cuando la Tierra, a su escala, tenga tiempo de tomar sus propias acciones radicales. El rumbo que tome esta época de transición dependerá de lo que hagamos las generaciones que hoy estamos vivas. La responsabilidad histórica es extraordinaria.

Ante esto, ¿por qué no imaginar un mundo radicalmente distinto? ¿Por qué no sentipensar e imaginar las formas e instituciones que estas nuevas relaciones podrían establecer? Este ejercicio es tanto necesario como esperanzador.

Imaginar un mundo sin dinero, o al menos en el que éste no rija la reproducción de la vida. En el que no exista un proyecto civilizatorio universal, sino una diversidad de miles de buenos vivires, locales y sustentables. Un mundo sin un mercado mundial para la comercialización de todos los bienes y productos, sino como un intercambio cooperativo y convivencial de bienes culturales. Uno en el que el conocimiento no se

genere desde el dominio, sino desde la solidaridad y la cooperación. En el que no prevalezca el crecimiento y el consumo –generados por la constante insatisfacción y escasez– sino basado en procesos cíclicos y reconstitutivos de producción, intercambio y consumo. Un mundo donde las escuelas no ejerzan el monopolio sobre el aprender, calificando y adoctrinando, sino donde existan como una instancia más dentro del aprendizaje holístico de las personas. Un mundo en el que los hospitales y la medicina occidental se dedicara a casos particulares y complejos, pero no para la gran mayoría de cuestiones de salud que hoy atiende, y que se manejarían con herramientas convivenciales. Un mundo sin estados-nación, sino de pequeños grupos, locales, regionales, en autonomía y comunicación, donde los límites no fueran determinados e impuestos sino reconocidos y abrazados.

Creemos que este ejercicio de pensar alternativas radicales al mundo que vivimos, y su construcción y existencia, es una responsabilidad histórica que –sin escogerla– nos toca vivir. Hay que hacer lo que hay que hacer. Trabajar por existir hoy –sin excusas– el nuevo mundo en nuestro ámbito de posibilidad de acción. Y vendrá lo que tenga que venir. Pero el gusto, el placer y el gozo de existirlo, nadie nos lo podrá quitar.

Al final de este largo recorrido, esto es lo que hemos encontrado, lo que creemos saber. Y sin pretender ninguna lectura completa, ni total, defendemos que nos basta para poder cambiar nuestra visión de mundo, nuestros valores, nuestras prácticas, nuestro entorno y nuestra sociedad. No sabemos a dónde nos lleve este camino, no hay rumbo trazado. Se hace camino al andar, decía Antonio Machado. En este andar, en lo que hacemos, en donde lo hagamos, es donde podemos existir ese nuevo mundo. Como solía expresar Eduardo Galeano, al fin y al cabo, somos lo que hacemos, para cambiar lo que somos.

Estamos convencidos de que estamos en los albores de la humanidad. Esta fase de dominio del ego patriarcal será reequilibrada tarde o temprano, ya sea por una toma de conciencia humana que recupere su condición ternaria, o por la Vida, que tomará acciones para defenderse del asalto de la locura.

Defendemos que lo que existe no agota las posibilidades de existencia, y que no hay un mundo posible, sino un pluriverso de realidades a las que podríamos acceder. La posibilidad de existir estas otras realidades dependerá de nuestra forma de mirar y habitar este mundo, en cada momento, en presente. Es ese otro mundo que al mismo tiempo será y ya es, y el que podremos habitar sólo a partir de un cambio en nuestra propia conciencia.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1944). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos* (3ª ed., 1998). Madrid: Trotta.
- Aguilera, F. (1996). La economía ecológica como un sistema diferente de conocimiento. Boletín CF+S, 8. Recuperado el 28 de marzo de 2011, de <http://habitat.aq.upm.es/boletin/n8/afagu2.html#Pieref1>.
- (2009). Medio Ambiente y Calidad de la Democracia: Perspectivas desde la Economía Ecológica. En S. Álvarez y O. Carpintero (eds.), *Economía Ecológica: reflexiones y perspectivas* (pp. 35-76). Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- (2010). La economía como sistema abierto: de la disociación a la integración. *Revista Sustentabilidad(es)*, 2, 28-49.
- Alimonda, H. (2012). Desarrollo, posdesarrollo y "buen vivir": reflexiones a partir de la experiencia ecuatoriana. *Crítica y Emancipación*. Año IV No. 7 pp. 29-59.
- Allan, J. (1993). Fortunately there are substitutes for water otherwise our hydropolitical futures would be impossible. *ODA, priorities for water resources allocation and management*. ODA, London.
- Arriscado, N., Meneses, M. y Santos, B. (2008). Introduction: Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference. En B. de Sousa (Ed.), *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (pp. xix-lxii). Nueva York: Verso.
- Bacon, F. (1620). *Novum Organum: True Suggestions for the Interpretation of Nature*. (ed. 1893) London: Routledge.
- (1626). *La Nueva Atlántida* (ed. 1893) London: Routledge.
- Banco Mundial (2010). World Development Indicators 2010. (ISBN: 978-0-8213-8232-5). Washington.
- Baschet, J. (2013). Entrevista propia realizada a Jérôme Baschet, realizada en el 3er Seminario Internacional de Reflexión y Análisis "Planeta Tierra: movimientos antisistémicos", Chiapas, México. Enero, 2013. Recuperado el 3 de octubre de 2016, de: <http://seminarioscideci.org/3ERSEMINARIO/VIDEOS/ENTREVISTAS/Jeromebaschet.mp4>
- Bateson, G. (1972). Pasos hacia una ecología de la mente (ed. 1992). Buenos Aires: Planeta.
- (1979). *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bello, E. (1997). Descartes, lo matemático y la "constitución del saber moderno". En Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía (Ed.), *La Filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno* (pp. 253-278). Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía.
- Begg, D., Dornbusch, R. y Fischer, S. (1984). *Economics* (6th ed., 2000). Berkshire: McGraw-Hill.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1966). *La construcción social de la realidad* (ed. 1993). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Berry, T. (1999). *The Great Work: Our Way into the Future*. New York: Bell Tower.

- Boff, L. (2002). *El Cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2010). "Ecología, política, teología y mística". Recuperado el 4 de octubre de 2016 de: <http://www.franciscanos.net/teolespir/ecoboff.htm>
- (2012). Resumen de artículos publicados por Leonardo Boff en su página oficial durante 2012. Recuperado el 10 de octubre de 2016 de: <https://leonardoboff.wordpress.com/2012/>
- (2013). *La sostenibilidad: qué es y qué no es*. Maliaño: Sal Terrae.
- (2016). Entrevista a Leonardo Boff en Chiapas. Recuperado el 28 de octubre de 2016 de: <http://komanilel.org/2016/05/16/video-una-nueva-humanidad-para-una-nueva-tierra-reflexiones-con-leonardo-boff/>
- Bonfil, G. (1987). *México Profundo: una civilización negada* (ed. 1994). México: Grijalbo.
- Brundtland (1987). Our common future: report of the World Commission on Environment and Development. United Nations. New York.
- Camus, A. (1986). *El hombre rebelde*. Madrid: Editorial Alianza.
- Capra, F. (1975). *El Tao de la Física*. (9ª ed., 2007). Barcelona: Sirio.
- (1982). *El Punto Crucial* (ed. 1992). Buenos Aires: Editorial Troquel.
- (1996). *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- (2014a). Entrevista propia realizada a Fritjof Capra durante el Taller Ciencia y Espiritualidad. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Enero, 2014.
- (2014b). Participación en el Taller "Ciencia y Espiritualidad" realizado en la Universidad Iberoamericana, Cd. de México. Enero, 2014.
- Carrillo, C. (2006). *Pluriverso: un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. México: UNAM.
- Castaneda, C. (1997). Entrevista a Carlos Castaneda. *Revista digital Uno Mismo*. Recuperado el 27 de julio de 2015 de: <http://www.cleargreen.com/es/interviews/founders-carlos-castaneda-student-of-don-juan-matus>.
- Ceceña, A. (2012). Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica. *Debates Urgentes*, no. 1, 117-129.
- (2013). Ponencia presentada en el 10º Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA). La Habana, Cuba. 8 - 11 de enero.
- Chang, H.J. (2004). *Retirar la escalera: la estrategia del desarrollo en perspectiva histórica*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Cohen, B. (1994). Newton and the social sciences, with special reference to economics, or, the case of the missing paradigm. En P. Mirowski (Ed.), *Natural images in economic thought: "the markets read in tooth and claw"* (pp. 55-90). New York: Cambridge University Press.
- Costopoulos, Y. (2006). Sistematización de la práctica desde una perspectiva intercultural. Reconstrucción y análisis del enfoque intercultural de una experiencia educativa con población tseltal. Tesis. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

- CyruLink, B. y Morin, E. (2000). *Diálogos sobre la naturaleza humana* (ed. 2005). Barcelona: Paidós.
- Da Ros, G. (2007). Economía solidaria: aspectos teóricos y experiencias. *Revista Unircoop* vol. 5, 1, 9-27.
- Damasio, A. (1994). *El error de Descartes* (ed. 2001). Barcelona: Editorial Crítica.
- (2007). Entrevista a Antonio Damasio. *El País*, 11 de noviembre de 2007. Sección El País Semanal, p. 44
- Darwin, C. (1859). *El origen de las especies* (ed. 2009). México DF: Catarata.
- Descartes, R. (1637). *Discurso del método* (ed. 1999). Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1641). *Meditaciones metafísicas* (ed. 2013). Madrid: Alianza Editorial.
- Dhammapada* (2009, ed.). México DF: Editorial Tomo.
- Díaz, F. (2013). Entrevista propia realizada a Félix Díaz (autoridad del pueblo qom, en Argentina), realizada en el 3er Seminario Internacional de Reflexión y Análisis "Planeta Tierra: movimientos antisistémicos", Chiapas, México. Enero, 2013. Recuperado el 3 de octubre de 2016, de: https://www.youtube.com/watch?v=Th7M38S-_to
- Diouf, J. (2008). Discurso de apertura de la Cumbre de Roma. FAO, Sala de Prensa. Recuperado el 31 de marzo de 2011, de <http://www.fao.org/newsroom/es/news/2008/1000853/index.html>.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Duval, G. (2005). Pobreza, sustentabilidad y desarrollo desde la perspectiva de los sistemas complejos. *Magistralis*, vol. 13, no. 26, 109-126.
- Einstein, A. (1934). *Mis ideas y opiniones* (ed. 2000). Barcelona: Bon Ton.
- Escobar, A. (1996). Planificación. En W. Sachs (ed.) *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 216-234). Perú: Pratec.
- (2005). El "postdesarrollo" como concepto y práctica social. En D. Mato (Ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 17-31). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- (2007). *La invención del Tercer Mundo*. Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.
- (2008). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes* (ed. 2010). Colombia: Envión Editores.
- (2009). Una Minga para el postdesarrollo. *América Latina en movimiento*, año XXXIII, II época, 26-30.
- (2012a). *Encountering Development*. Reino Unido: Princeton University
- (2012b). Post-extractivismo y pluriverso. *Revista América Latina en Movimiento*. Año XXXVI, II época, 14-17.
- (2014). Participación de Arturo Escobar en el Coloquio internacional "Epistemologías del Sur: Aprendizajes globales Sur-Sur, Sur-Norte y Norte-Sur". Coimbra. Recuperado el 10 de agosto de 2016 de: <https://www.youtube.com/watch?v=NTkMeu7IXLY>

- (2015). Participación de Arturo Escobar en el Coloquio Tejiendo Voces por la Casa Común. Universidad Iberoamericana, Cd. de México. Noviembre 2015.
- (2016a). Entrevista propia realizada a Arturo Escobar en Cali, Colombia. Septiembre, 2016.
- (2016b). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Cali: Universidad del Cauca.
- (2016c). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala - Afro - Latino - América. Pueblos en Camino. Recuperado el 7 de agosto de 2016 de: <http://pueblosencamino.org/?p=2213>.
- Esteva, G. (1996). Desarrollo. En W. Sachs, W. (1996). *Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 52-78) Lima: PRATEC.
- (1997). Sentido y alcance de la lucha por la autonomía. Presentación en la Reunión de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (abril, 1997). Guadalajara, México.
- (2009). Más allá del desarrollo: la buena vida. *América Latina en movimiento*, año XXXIII, II época, 1-5. Quito, Ecuador.
- (2012). Conferencia "Pensar desde el abismo". Participación de Gustavo Esteva en el 2º Seminario Internacional de Reflexión y Análisis, Movimientos Antisistémicos, Planeta Tierra. CIDECI, Unitierra. Chiapas.
- (2013a). Presentación de Gustavo Esteva en el 3er Seminario Internacional de Reflexión y Análisis "Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos". CIDECI-Unitierra. Chiapas, México.
- (2013b). To Rethink the Economy from an Indigenous Experience. The Latin American Agenda 2013. Consultado el 20 de mayo de 2014 de: <http://latinoamericana.org/English/2013WorldLatinAmericanAgenda.pdf>
- (2014a). Entrevista propia realizada a Gustavo Esteva. En la México, DF, febrero, 2014. Disponible en:
- (2014b). *Nuevas formas de revolución: apuntes para pensar las luchas del EZLN y la APPO*. México; Cooperativa el Rebozo.
- (2014c). Crianza mutua y buen vivir: más allá de la educación y el desarrollo. En *Día de la Comunidad Solidaria 2014*. ITESO: Guadalajara.
- (2014d). Ponencia en el evento "A 20 años de alzamiento zapatista" realizado el 24 de enero de 2014 en la Universidad Iberoamericana, Cd. de México.
- (2015a). Participación de Gustavo Esteva en el Coloquio Tejiendo Voces por la Casa Común. Universidad Iberoamericana, Cd. de México. Noviembre 2015.
- (2015b). Participación Gustavo Esteva en el 1er Congreso Internacional de Comunalidad. En Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). México. Noviembre 2015.
- Esteva, G., Babones, S. y Babcicky, P. (2013). *The Future of Development: a radical manifesto*. Chicago: Policy Press.
- Esteva, G. y Guerrero, A. (2011). Guelaguetza and Tu Cha'ia: a zapotec perspective of what others call friendship, en W. Dietrich (ed.) *The Palgrave international handbook of peace studies: a cultural perspective* (pp. 352-372). UK: Palgrave Macmillan.

- Estrada, A. y Torres, M. (2015). Yomol A'tel: construyendo alternativas interculturales económicas, sociales y sustentables. En proceso de publicación por la Red Temática de Socioecosistemas y Sustentabilidad (México).
- EZLN (2005). "Sexta Declaración de la Selva Lacandona". Recuperado el 29 de octubre de 2016 de: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_SEXTA.htm
- (2012). "El EZLN anuncia sus siguientes pasos". Comunicado público del EZLN. Consultado el 29 de octubre de 2016 de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/30/el-ezln-anuncia-sus-pasos-siguientes-comunicado-del-30-de-diciembre-del-2012/>
- (2013). "Rebobinar 3". Comunicado público del EZLN. Recuperado el 23 de mayo de 2015 de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/11/17/rebobinar-3/>.
- (2014). "Entre la Luz y la Sombra". Comunicado del Subcomandante Insurgente Marcos. Recuperado el 26 de mayo de 2012, de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>.
- (2015). "La Tormenta, el Centinela y el Síndrome del Vigía". Comunicado público del EZLN. Recuperado el 29 de octubre de 2016 de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/04/01/la-tormenta-el-centinela-y-el-sindrome-del-vigia/>
- (2016). "Algunas primeras preguntas para las Ciencias y sus Conciencias". Comunicado público del EZLN. Recuperado el 15 de febrero de 2017 de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/12/26/algunas-primeras-preguntas-a-las-ciencias-y-sus-conciencias/>.
- Fasheh, M. (2015). *Sanar de la superstición moderna*. México: Tejiendo Voces por la Casa Común.
- Federici, S. (2015). Participación de Silvia Federici en el 1er Congreso Internacional de Comunalidad. En Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). México. Noviembre 2015. Recuperado el 26 de octubre de 2016 de: <https://www.youtube.com/watch?v=HPZkfN1KZ6w>
- Fernández, D. (2013). La Economía Social: el acento latinoamericano. En L. Oulhaj y F. Saucedo (ed.) *Miradas sobre la economía social y solidaria en México* (p. 107-119). Puebla: UIA Puebla.
- Feyerabend, P. (1975). *Tratado contra el Método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (ed. 1986). Madrid: Tecnos.
- (1982). *La Ciencia en una Sociedad Libre* (ed. 2008). México DF: Siglo XXI.
- (1984). *Adiós a la razón* (3ª ed., 2005). Madrid: Tecnos.
- (1985). *¿Por qué no Platón?* (2ª ed., 1993). Madrid: Tecnos.
- FMI (2000). *World Economic Outlook: Asset Prices and the Business Cycle*. (ISBN: 1-55775-936-7). Washington. Recuperado el 10 de abril de 2011, de <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2000/01/index.htm>.
- Folbre, N. (1994). *Who Pays for the Kids?* London: Routledge
- Foucault, M. (1969). *Sobre la Ilustración* (2ª ed. de 2007) (traducción, Higuera, J., Bello, E. y Campillo, A.). Madrid: Editorial Tecnos.
- (1975). *Vigilar y castigar* (ed. 2009). México DF: Siglo XXI.

- (1976). *Hay que defender la sociedad* (ed. 2003). Madrid: Ediciones Akal.
- (1977). *Estrategias de poder* (ed. 1999; traducción y edición, J. Varela y F. Álvarez-Uría). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Fuentes, J. (2014). Alternativas a la economía y al desarrollo, desde las epistemologías del Sur y algunas nuevas visiones del mundo. *Cooperativismo & Desarrollo*. Vol. 24 (109) pp. 59-75.
- (2016). Imaginando nuevas posibilidades de realidad desde las nuevas visiones del mundo y desde las epistemologías del Sur. En *Economía social y solidaria, migración y género: hacia la búsqueda de alternativas al desarrollo*. Coords. L. Oulhaj y X. Gallegos. DF: Universidad Iberoamericana
- Funtowicz, S. y Marchi, B. (2000), Complejidad reflexiva y sustentabilidad, en E. Leff (coord.), *La complejidad ambiental*, Siglo XXI/UNAM/PNUMA, México.
- Funtowicz, S. y Ravetz, J. (1990). *Uncertainty and Quality in Science for Policy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- (1993). *Epistemología Política: Ciencia con la Gente*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- (1994). The worth of a songbird: ecological economics as a post-normal science. *Ecological Economics*. 10, 197-207.
- (2000). *La ciencia posnormal: ciencia con la gente*. Barcelona: Icaria.
- (2003). Post-Normal Science. *The International Society for Ecological Economics*. Recuperado el 14 de marzo de 2011, en <http://www.ecoeco.org/pdf/pstnormsc.pdf>.
- Funtowicz, S. y Strand, R. (2007a). De la demostración experta al diálogo participativo. *Revista CTS*, 8, vol. 3, 97-113.
- (2007b). Models of Science and Policy. En Terje Traavik y Lim Li Ching (eds.), *Biosafety First: Holistic Approaches to Risk and Uncertainty in genetic Engineering and Genetically Modified Organisms* (pp. 263 - 278). Trondheim: Tapir Academic Press.
- Galeano, E. (1998). Patas Arriba: la escuela del mundo al revés (ed. 2004). México DF: Siglo XXI.
- Gandhi, M. (1909). *Indian Home Rule* (ed. 2003). Prahashan: Mahaveer Press.
- Georgescu-Roegen, N. (2007). Carpintero (ed.) *Ensayos Bioeconómicos*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Giddens, A. (1986). *Sociology: A Brief but Critical Introduction* (2ª ed.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Giraldo, O. (2012). El discurso moderno frente al "pachamamismo": la metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre. *Revista Polis*. 33, 2012. Recuperado el 16 de agosto de 2016 de: <http://polis.revues.org/8502>.
- (2013). Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental. *Revista Polis*. Vol. 34 en línea. Consultado el 4 de agosto de 2016 en: polis.revues.org/8773
- (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. México DF: Ítaca.
- Goethe, J. (1996). *Goethe y la Ciencia* (ed. J. Naydler, 2002). Madrid: Siruela.

- Gronemeyer, M. (1996). Ayuda. En W. Sachs, W. (1996). *Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 8-31) Lima: PRATEC.
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. *Revista América Latina en Movimiento*. Febrero, 2011, año XXXV, II época.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). El buen vivir más allá del desarrollo. *Revista Qué Hacer*, no. 181, 70-81.
- Guerrero, A. (2015). La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral II. *Bajo el Volcán* (pp. 113-129). Vol. 15, núm. 23,
- Hanh, T. (2008). *The World We Have: A Buddhist Approach to Peace and Ecology*. Berkeley: Parallax Press.
- Hinkelammert, F. (2003). *El retorno del sujeto reprimido* (ed. 2006). La Habana: Caminos.
- (2013). Entrevista propia realizada a Franz Hinkelammert durante el IX Encuentro de Paradigmas Emancipatorios, realizado en la Habana, Cuba. Enero, 2013.
- Hoekstra, A. (2003). *Virtual water trade: proceedings of the international expert meeting on virtual water trade* (ed.). Delft: IHE.
- Holling, C. (1973). Resilience and stability of ecological systems. *Annual Review of Ecology and Systematic* (pp. 1-23) vol. 4.
- Horkheimer, M. (1947). *Crítica de la Razón Instrumental* (ed. 2002). Madrid: Trotta.
- Illich, I. (1970). *La sociedad desescolarizada* (ed. 2006. *Obras reunidas I*). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (1971). *Celebration of Awareness: a call for institutional reform* (ed. 2012) London: Marion Boyars Publishers.
- (1974). *Alternativas* (ed. 2006 *Obras Reunidas I*; título original en inglés *Celebration of Awareness*). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (1978). *La convivencialidad* (ed. 2015). México: El Rebozo.
- (1996). Necesidades. En W. Sachs (ed.) *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 157-175). Perú: Pratec.
- Irezabal, A. (2016). La empresa social y solidaria para la defensa del territorio: una experiencia en Chiapas, México. En Alzola, I., Altuna, R. y Arando, S. (eds.) *La Economía Social, Cuestiones de Actualidad*. Gipuzkoa: Mondragon Unibertsitateko Zerbitzu Editoriala.
- IV Cumbre de los Pueblos Indígenas del Abya Yala (2009). "Declaración de Mama Quta Titikaka", 31 de mayo. Recuperado el 9 de octubre de 2016 de: <http://www.servindi.org>
- Jetin, B. (2000). El porvenir de la Tasa Tobin. Asociación por la Tasación de las Transacciones y por la Ayuda a los Ciudadanos (ATTAC). Recuperado el 30 de marzo de 2011, de <http://www.attac.org/esp/themes/propositions/speculation.htm>.
- Jiménez, J. (2013). Ponencia presentada en el 10º Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología (GALFISA). La Habana, Cuba. 8 - 11 de enero.
- Kahneman, D. (2003). A Psychological Perspective on Economics. *Views of Economics From Neighboring Social Sciences*, 93 (2), 162-168.

- Kant, I. (1781). *Crítica de la Razón Pura* (ed. 1982). México, DF: Porrúa.
- Kapp, W. (1968). En defensa de la economía institucional. En Aguilera, F. (ed. 1995), *Economía de los recursos naturales: un enfoque institucional* (pp. 219-235). Madrid: Fundación Argentaria-Visor Distribuciones.
- Krishnamurti, J. (1969). *Freedom from the Known*. New York: Harper One.
- (1984). *La mente que no mide: el amor está fuera de toda medida* (ed. 2014). España: Ediciones Obelisco.
- (2015). *Reflexiones sobre el Yo: indagación sobre la esencia del ser humano*. Madrid: Gaia.
- Kropotkin, P. (1902). *El apoyo mutuo: un factor de la evolución* (ed. 2012). Samos: Editorial Dharana.
- Krugman, P. y Obstfeld, M. (2003). *International Economics: Theory and Policy*. (6th ed.). Boston: Pearson Education.
- Kuhn, T. (1962). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. (ed. 2004). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kumar, S. (2002). *You are Therefore I am: A Declaration of Dependence*. Totnes: Green Books.
- (2014). Participación en el Taller "Ciencia y Espiritualidad" realizado en la Universidad Iberoamericana, Cd. de México. Enero, 2014.
- Lajo, J. (2002). *Qhapaq Kuna... más allá de la civilización*. Cusco: Grano de Arena.
- (2005). El resurgimiento indígena es invencible. *América Latina en movimiento*. Año XXIX, II época, abril, 2005. Recuperado el 12 de agosto de 2013 de: <http://www.alainet.org/es/active/8018>.
- (2006). Descolonizar la mente. *Revista América Latina en Movimiento*. Recuperado el 16 de agosto de 2016 de: <http://www.alainet.org/es/active/14962>.
- (2010). Sumaq Kawsay-ninchik o Nuestro Vivir Bien. *Revista de Integración de la Comunidad Andina*, N° 5, pág. 112.
- (2011). La sabiduría de nuestros pueblos puede dar muchas sorpresas (entrevista por Gustavo Pablos). Recuperado el 2 de junio de 2014, de <http://www.goethe.de/ins/ar/cor/prj/bic/vo3/es6623921.htm>.
- (2012). Illanar: facultad andina que supera el "razonar". Recuperado el 2 de junio de 2014, de <http://migrantelatino.com/2012/11/07/javier-lajo-illanar-facultad-andina-que-supera-el-razonar/>.
- Lander, E. (2011). El lobo se viste con piel de cordero. *América Latina en movimiento*. Año XXXV, II época. Sep-oct, 2011; 1-6.
- (2012). *Crisis civilizatoria y geopolítica del saber*. México: Ediciones CIDECI - Unitierra Chiapas.
- Lapiente, G. (2006). Presupuestos epistemológicos del principio de precaución. En *I Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación CTS + I*. Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación la Ciencia y la Cultura (OEI). México, D.F.
- Latouche, S. (1996). Nivel de vida. En W. Sachs (ed.) *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 176-193). Perú: Pratec.

- Leff, E. (1996). La insoportable levedad de la globalización: La capitalización de la naturaleza y las estrategias fatales de la sustentabilidad. *Revista Universidad de Guadalajara*, no. 6, 21-27.
- (1998). *Saber Ambiental: Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder* (3a ed.). México: Siglo Veintiuno Editores.
- (2000). Tiempo de Sustentabilidad. *Ambiente & Sociedad*, 6/7, 5-13.
- (2008a). Decrecimiento o desconstrucción de la economía: Hacia un mundo sustentable. *Revista Polis*. Vol. 7, no. 21, 81-90.
- (2008b). *Discursos Sustentables*. México: Siglo XXI.
- (2009). De la racionalidad económica a la crisis y de allí a las alternativas. *Colección OSAL*. Año X, no. 25, 161-169.
- (2010). Imaginarios Sociales y Sustentabilidad. *Revista Cultura y representaciones sociales*. Año 5. núm. 9. Recuperado el 11 de octubre de 2016 de: <http://revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/19202/18202>.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los Hombres Verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. México, DF: Siglo XXI.
- (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México DF: Miguel Ángel Porrúa.
- Leyva, X. (2013). Entrevista propia realizada a Xóchitl Leyva, realizada en el 3er Seminario Internacional de Reflexión y Análisis "Planeta Tierra: movimientos antisistémicos", Chiapas, México. Enero, 2013.
- López, X. (2010). Ich'el ta muk': la trama en la construcción del lekil kuxlejal. Hacia una hermeneusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal. En "El Otro Bicentenario". Red-IINPIM AC, México, DF.
- Machado, H. (2015). Participación de Horacio Machado en el I Congreso Internacional de Comunalidad. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Octubre, 2015. Recuperado el 16 de octubre de 2016 de: 1er Congreso Internacional de Comunalidad 2015
- Macy, J. (2012). *Active Hope: How to Face the Mess We're in without Going Crazy*. Novato: New World Library.
- (2013). *Greening of the Self*. Edición Kindle: Parallax Press
- Madoery, O. (2012). El desarrollo como categoría política. *Crítica y Emancipación*. Año IV No. 7 pp. 61-81.
- Makary, M. (2016). Medical error—the third leading cause of death in the US. *The BMJ* 353: i2139. Recuperado el 13 de febrero de 2017 de: <http://www.bmj.com/content/353/bmj.i2139>.
- Mamani, P. (2012). Economías Otras: ni capitalista ni socialista. En B. Marañón-Pimentel (ed.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina; una perspectiva descolonial* (pp. 85-101). Buenos Aires: CLACSO.
- Marañón-Pimentel, B. (2012a). La colonialidad del poder y la economía solidaria. En B. Marañón-Pimentel (ed.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina; una perspectiva descolonial* (pp. 21-58). Buenos Aires: CLACSO.

- (2012b). Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales: notas sobre la solidaridad económica del buen vivir. En B. Marañón-Pimentel (ed.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina; una perspectiva descolonial* (pp. 125-154). Buenos Aires: CLACSO.
- Mardones, J.M. (2002). Tendencias del pensamiento en la modernidad tardía: situación actual. En A. Blanch (Ed.), *El pensamiento alternativo: nueva visión sobre el hombre y la naturaleza* (pp. 17-42). Madrid: "Diversidad Pontificia Comillas de Madrid.
- Margalef, R. (1996). *Una ecología renovada a la medida de nuestros problemas*. Lanzarote: Fundación César Manrique.
- Martínez, J. (2015). Participación Jaime Martínez Luna en el 1er Congreso Internacional de Comunalidad. En Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). México. Noviembre 2015.
- Martínez-Alier, J. (1999). *Introducción a la economía ecológica*. España: Rubes Editorial.
- (2000). Prólogo a la Edición Española. En Funtowicz, S. y Ravetz, J. *La ciencia posnormal: ciencia con la gente*. (ed. 2000, pp. 11-16). Barcelona: Icaria.
- (2003). *¿Quién debe a quién? Deuda ecológica y deuda externa*. Barcelona: Ícara.
- (2005). *El Ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Ícara.
- (2008). Conflictos ecológicos y justicia ambiental. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 103, 11-27.
- Maturana, H. (1996). *La realidad: ¿objetiva o construida? II. Fundamentos biológicos del conocimiento* (ed. 2009). Barcelona: Anthropos.
- Maturana, H. y Varela, F. (1979). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* (ed. 1991). Boston: Studies in the Philosophy of Science.
- Max-Neef, M. (2005a). Del Saber al Comprender: navegaciones y regresos. En *Primer Encuentro Nacional por la Vida*. Universidad Nacional de Bogotá. Bogotá.
- (2005b). Foundations on transdisciplinarity. *Ecological Economics*, 53, 5-16.
- (2006). El poder en la globalización. *Revista Futuros*, 14, vol. IV. Recuperado el 18 de abril de 2011, de <http://www.revistafuturos.info/futuros14/globalizacion.htm>.
- (2007). *La Dimensión Perdida: La deshumanización del gigantismo*. Montevideo: Nordan.
- (2009). El mundo en rumbo de colisión. En *Ciclo Luzes Diálogos en la Rábida*. Universidad Internacional de Andalucía (UNIA). Sevilla.
- Medina, J. (2001). *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la vida*. La Paz: Garza Azul.
- Messina, G. y Pieck, E. (2010). *Ts'umbal Xitalba': La experiencia de una cooperativa de café. El camino de la sistematización*. México: Universidad Iberoamericana.
- Michaels, D. (2005). Doubt is their product. *Scientific American*. Vol. 292, issue 6, 96-101.
- Mignolo, W. (2002) "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui". En D. Mato (coord.) *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

- Mirowski, P. (1988). *Against Mechanism: Protecting Economics from Science*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mishel, L., Bivens, J., Gould, E. y Shierholz, H. (2012). The State of Working America. Economic Policy Institute. Recuperado el 20 de septiembre de 2014 de: <http://www.stateofworkingamerica.org/files/book/Chapter1-Overview.pdf>.
- Mohanty, C. (1991). Cartographies of Struggle, Third World Women and the Politics of Feminism, en *Third World Women and the Politics of Feminism*, C. Mohanty, A. Russo y L. Torres, (eds.), pp. 1-47. Bloomington, Indiana University Press.
- Morales, E. (2010). Participación en la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra. Cochabamba, Bolivia. Abril, 2010.
- Morales, J. (2004). *Sociedades Rurales y Naturaleza: en busca de alternativas hacia la sustentabilidad*. México: ITESO (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente)
- (2005). Desarrollo regional desde lo local. La red de alternativas sustentables agropecuarias de Jalisco. En P. Torres (Coord.), *Desarrollo regional y sustentabilidad en México* (pp. 407-437). Distrito Federal: Universidad Autónoma Metropolitana.
- (2011). *La Agroecología: en la construcción de alternativas hacia la sustentabilidad rural* (ed.). México DF: Siglo XXI.
- Morin, E. (1977). *El Método: la naturaleza de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- (1990). *Introducción al pensamiento complejo* (ed. 2007). Barcelona: Gedisa.
- (1992). From the concept of system to the paradigm of complexity. *Journal of Social and Evolutionary Systems* 15 (4), 371– 385. JAI Press
- (1993). El desafío de la globalidad. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 16, 66-72.
- (1999a). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).
- (1999b). *La mente bien ordenada* (4ª ed.). Barcelona: Seix Barral.
- (2002). Estamos en un Titanic. *Observatorio Social*. 10, 6-9.
- (2004). La Epistemología de la Complejidad. *Gazeta de Antropología*, 20, art. 2. Recuperado el 15 de abril de 2011, de http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html.
- (2005). El Desafío de la Complejidad. Entrevista realizada por Manuel Feliú. Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo. Recuperado el 14 de abril de 2011, de <http://www.edgarmorin.com/Portals/0/entrevista.pdf>.
- Mujica, J. (2013). Discurso ante la 68ª Asamblea General de las Naciones Unidas. Recuperado el 24 de abril de 2017 de: <https://www.youtube.com/watch?v=2agliCtCXGc>.
- Naredo, J. (1987). *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico* (ed. 2003). México DF: Siglo XXI.
- (2006). *Raíces económicas del deterioro ecológico y social* (ed. 2010). Madrid: Siglo XXI.
- New Economics Foundation (2016). The Happy Planet Index. Recuperado el 12 de octubre de 2016 de: <http://happyplanetindex.org/>

- New York Times. (1992). Furor on Memo at World Bank. Edición 7 de febrero de 1992. Recuperado el 8 de septiembre de 2011, de <http://www.nytimes.com/1992/02/07/business/furor-on-memo-at-world-bank.html>.
- Nicolescu, B. (1996). *La Transdisciplinariedad: Manifiesto*. Hermosillo: Siete Saberes.
- (2010). Disciplinary Boundaries - what are they and how they can be transgressed? International Symposium "Research Across Boundaries". University of Luxembourg, junio, 2010. Recuperado el 17 de agosto de 2016 de: http://basarab-nicolescu.fr/Docs_articles/Disciplinary_Boundaries.htm.
- Nordhaus, W. (1991). To Slow or Not to Slow: The Economics of The Greenhouse Effect. *The Economic Journal*, 101 (407), 920-937.
- Oliveres, A. (2010). El origen de las migraciones modernas. En *Mesa Debate: Crisis, Inmigración, Racismo y Xenofobia*. Federación de Asociaciones de Inmigrantes del Vallés. Barcelona.
- OMS (2016). Nota del Centro de Prensa de la Organización Mundial de la Salud. *Resistencia a los antibióticos*. Recuperado el 20 de febrero de 2017, de: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/antibiotic-resistance/es/>.
- ONU (2000). Resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas. 55º período de sesiones. Recuperado el 15 de marzo de 2014 de: <http://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf>.
- (2009). *Rethinking Poverty: Report on the World Social Situation 2010*. (ISBN-978-92-1-130278-3). Nueva York.
- Orr, D. (2004). *Earth in Mind: On Education, Environment and the Human Prospect*. Washington D.C.: Island Press.
- (2011). *Hope Is an Imperative*. Washington: Island Press.
- Ortiz, B. (2008). Sistemas Complejos y Universidad: pistas para la investigación y la enseñanza universitaria. En B. Ortiz y G. Duval (ed.) *Sistemas Complejos, Medio Ambiente y Desarrollo*. Puebla: UIA Puebla.
- Oxfam (2010a). Objetivo Robin Hood: cómo podemos evitar que la crisis la paguen los de siempre. Informe de Investigación de Intermón Oxfam. Recuperado el 30 de marzo de 2011, de http://www.intermonoxfam.org/UnidadesInformacion/anexos/11888/101014_Informe_Objetivo_Robin_Hood.pdf.
- (2010b). Reducir el hambre a la mitad: ¿aún es posible? Informe de Investigación de Intermón Oxfam. Recuperado el 30 de marzo de 2011, de http://www.intermonoxfam.org/UnidadesInformacion/anexos/11842/100914_reducir_hambre.pdf.
- (2015). Una economía al servicio del 1%. Informe de Investigación de Intermón Oxfam. Recuperado el 20 de febrero de 2017 de: <https://www.oxfam.org/es/informes/una-economia-al-servicio-del-1>.
- Palma, G. (2015). Participación de Guillermo Palma en el Coloquio Tejiendo Voces por la Casa Común. Universidad Iberoamericana, Cd. de México. Noviembre 2015. Recuperado el 26 de octubre de 2016 de: <https://www.youtube.com/watch?v=ELeTLLI-Q>
- Panikkar, R. (1993). *Elogio de la sencillez*. España: Editorial Verbo Divino.

- (2002). *Paz e Interculturalidad* (ed. 2006). Barcelona: Herder.
- Paredes, J. (2015). Participación Julieta Paredes en el 1er Congreso Internacional de Comunalidad. En Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). México. Noviembre 2015.
- Pascal, B. (1669). *Penseés* (ed. 2003). Sioux Falls: NuVision Publications.
- Pigem, J. (1994). *La Odisea de Occidente: modernidad y ecosofía*. Barcelona: Kairós.
- (2009). *Buena Crisis; hacia un mundo postmaterialista*. Barcelona: Kairós.
- (2010). *GPS (global personal social) Valores para un mundo en transformación*. Barcelona: Kairós.
- (2012). *¿Dijo usted austeridad?: psicopatología de la (ir)racionalidad económica*. España: Proteus.
- (2013). *La Nueva Realidad; del economicismo a la conciencia cuántica*. Barcelona: Kairós.
- (2015). Entrevista propia realizada a Jordi Pigem. Barcelona, España.
- Pinstrup-Andersen, P. (2004). Declaraciones en el documental *Nailed to the Bottom* (título original: *Den Dyre Støtte*), dirigida por Poul-Erik Heilbuth.
- PNUD (1999). Human Development Report 1999. (ISBN 0-19-521562-1). Nueva York.
- (2010). Informe sobre Desarrollo Humano 2010. La verdadera riqueza de las naciones: Caminos al desarrollo humano. (ISBN: 978-84-8476-403-8). Nueva York.
- PNUMA (2011). Hacia una economía verde: guía para el desarrollo sostenible y la erradicación de la pobreza (DTI/1366/GE). St-Martin-Bellevue.
- Poincaré, H. (1905). *El Valor de la Ciencia*. (ed. 2007). Oviedo: KRK ediciones.
- Porto-Gonçalves, W. (2009) La reinención de los territorios. *América Latina en movimiento*, año XXXIII, II época. Quito, Ecuador.
- (2014). Participación en el Seminario "Cultura y Representaciones Sociales". Ponencia del 22 de septiembre de 2014 en la Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2002). ¿Sistemas alternativos de producción? En B. Santos (ed.) *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista* (ed. 2011): México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Quintero, P. (2012). Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas. En B. Marañón-Pimentel (ed.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina; una perspectiva descolonial* (pp. 103-124). Buenos Aires: CLACSO.
- Rabinow, P. (1986). Representations are Social Facts, Modernity and Post-Modernity in Anthropology". En J. Clifford y G. Marcus (Eds.), *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 234-261). Berkeley: University of California Press)
- RAE (2017). Real Academia de la Lengua Española. Recuperado el 14 de enero de 2017 de: <http://dle.rae.es>.
- Rahnema, M. (1996a). Participación. En W. Sachs (ed.) *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 194-215). Perú: Pratec.

- (1996b). Pobreza. En W. Sachs (ed.) *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 251-276). Perú: Pratec.
- Raigón, M. (2009). Entrevista a María Dolores Raigón publicada en la Red de Ecología Activa. Recuperado el 12 de febrero de 2017 de: <http://alimentacionbio-ecared.blogspot.com.es/2009/06/entrevista-completa-maria-dolores.html>
- (2014a). La carne ecológica tiene más nutrientes. *The Ecologist para España y Latinoamérica*, No. 56, enero, 2014. Recuperado el 15 de marzo de 2017 de: http://www.theecologist.net/files/articulos/56_art4.asp.
- (2014b). "La alimentación ecológica, ciencia, saberes y sabores". Participación en la Semana de la Ciencia de la Universidad Politécnica de Valencia. Noviembre, 2014. Recuperado el 12 de abril de 2017, de: <https://www.youtube.com/watch?v=SDL7xxeMNdk>.
- Rauber, I. (2013a). Entrevista propia realizada a Isabel Rauber durante el IX Encuentro de Paradigmas Emancipatorios, realizado en la Habana, Cuba. Enero, 2013.
- (2013b). En busca de una economía para el *bien común*. *América Latina en movimiento*. Año XXXVII, II época, 7-9.
- Ravetz, J. (2004). The Post-Normal Science of Precaution. *Futures*, 36, 347-357.
- Rengifo, G. (2015a). Entrevista propia realizada a Grimaldo Rengifo durante el Coloquio Tejiendo Voces por la Casa Común. Universidad Iberoamericana, Cd. de México. Noviembre 2015.
- (2015b). *Retorno a la Naturaleza*. México: Tejiendo Voces por la Casa Común.
- (2015c). Participación de Grimaldo Rengifo en el Coloquio Tejiendo Voces por la Casa Común. Universidad Iberoamericana, Cd. de México. Noviembre 2015.
- (2015d). Cosmovisión andina. *Revista electrónica Volveré*. Año XIV - 48, abril 2015.
- Riechmann, J. (2003). *Tiempo para la Vida: La crisis ecológica en su dimensión temporal*. Málaga: Ediciones del Genal.
- (2004). *Gente que no quiere viajar a Marte: ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Rist, G. (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Rivera, S. (2015). Participación Silvia Rivero Cusicanqui en el 1er Congreso Internacional de Comunalidad. En Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). México. Noviembre 2015.
- Rockström, J., W. Steffen, K. Noone, Å. Persson, F. S. Chapin, III, E. Lambin, et al. (2009). Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and Society* 14(2): 32.
- Rodrik, D. (2004). Rethinking Growth Policies in the Developing World. En *Conferencia Luca d'Agliano*. Centro de Estudios Luca d'Agliano. Torino.
- Rorty, R. (1997). *¿Esperanza o Conocimiento? Una Introducción al Pragmatismo* (ed. 2001). México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Sachs, W. (1996). *Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Lima: PRATEC.

- Santos, B. (2000). *Crítica de la Razón Indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2001). Nuestra América: Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución. *Chiapas*, 12, 31-69. Recuperado el 12 de junio de 2011, de <http://membres.multimania.fr/revistachiapas/No12/ch12desousa.html>.
- (2002). *Towards a New Legal Common Sense* (2ª ed.). Londres: Butterworth.
- (2007) Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions. En B. Santos (Ed.) *Another Knowledge is Possible* (pp. 3-40) New York: Verso.
- (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México DF: Siglo XXI.
- (2012a). Entrevista propia realizada a Boaventura de Sousa Santos, realizada en el 2o Seminario Internacional de Reflexión y Análisis "Planeta Tierra: movimientos antisistémicos", Chiapas, México. Enero, 2012.
- (2012b). *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía.
- (2015). Participación de Boaventura de Sousa Santos en el Coloquio Tejiendo Voces por la Casa Común. Universidad Iberoamericana, Cd. de México. Noviembre 2015.
- Santos, B., Nunes, J. y Meneses, M. (2007) Opening the Canon of Knowledge and Recognition of Difference. En B. Santos (Ed.) *Another Knowledge is Possible* (pp. xix - lxii) New York: Verso.
- Santos, B. y Rodríguez, C. (2002). Para ampliar el canon de la producción. En B. Santos (ed.) *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista* (ed. 2011): México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Sbert, J. (1996). Progreso. En W. Sachs (ed.) *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 299-318). Perú: Pratec.
- Schlittler, J. (2012). *¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas*. Tesis, CIESAS, Chiapas, México. Recuperado el 10 de febrero de 2016, de: http://www.economiasolidaria.org/files/Lekil_Kuxlejal_como_horizonte_de_Lucha.pdf.
- Schrödinger, E. (1959). *Mind and Matter*. Cambridge: University Press.
- Schumacher, E. (1973). *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered* (ed. 1989). London: Harper Perennial.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sevilla, E. y Soler, M. (2010). Agroecología y soberanía alimentaria: alternativas a la globalización. En Consejería de Cultura (Ed.), *Patrimonio cultural en la nueva ruralidad andaluza* (190-217). Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- Shah, A. (2010a). Poverty Facts and Stats. Global Issues. Recuperado el 6 de abril de 2011, de <http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats#src2>.
- (2010b). Structural Adjustment: a Major Cause of Poverty. Recuperado el 2 de septiembre de 2011, de <http://www.globalissues.org/article/3/structural-adjustment-a-major-cause-of-poverty>.

- Shiva, V. (1988). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo* (ed. 1995). Madrid: Horas y Horas.
- (2001). The world on the edge. En A. Giddens y W. Hutton (Eds.), *On the Edge: living with global capitalism* (pp. 112-140). London: Vintage.
- Sicilia, J. (2013). Entrevista propia realizada a Javier Sicilia, realizada en el 3^{er} Seminario Internacional de Reflexión y Análisis "Planeta Tierra: movimientos antisistémicos", Chiapas, México. Enero, 2013.
- Singer, P. (2002). La reciente resurrección de la economía solidaria en Brasil. En B. Santos (ed.) *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista* (ed. 2011): México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2014). Participación de Paul Singer en el Coloquio internacional "Epistemologías del Sur: Aprendizajes globales Sur-Sur, Sur-Norte y Norte-Sur". Coimbra. Recuperado el 10 de agosto de 2016 de: <https://www.youtube.com/watch?v=P5-kYMq5QzY&index=9&list=PLXGOQzlnH7jRD91pZ1aLswlFiBvR3yYLM>.
- Stefanoni, P. (2012). ¿Y quién no querría "vivir bien"? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano. *Crítica y Emancipación*. Año IV No. 7 pp. 9-25.
- Stiglitz, J. (2002). El desarrollo no es sólo crecimiento del PIB. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, 13, 72-86.
- (2011). La crisis ideológica del capitalismo occidental. *Revista Sin Permiso*. Recuperado el 18 de agosto de 2011, de <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=4317>.
- Strange, S. (1994). *States and Markets* (2^a ed.). Norfolk: Continuum.
- Toledo, V. (2004). La Sociedad Sustentable: una filosofía política para el nuevo milenio. *Revista Diálogos*, 15, 3-10.
- (2009). Ecología política, sustentabilidad y poder social en Latinoamérica. *América Latina en movimiento*, año XXXIII, II época, 1-5. Quito, Ecuador.
- (2015). *Ecocidio en México: la batalla final es por la vida*. México DF: Penguin Random House Editorial.
- Toledo, V. y Ortiz, B. (2014). *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad: Una geopolítica de las resistencias bioculturales*. México: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Tolle, E. (2001). *El Poder del Ahora*. (10^a edición). Madrid: GAIA.
- (2005). *Una Nueva Tierra*. México: Norma.
- Unceta, K. (2009). Desarrollo, Subdesarrollo, Maldesarrollo y Postdesarrollo: una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. *Carta Latinoamericana*, 7, 1-34.
- Varela, F. (1988). *Conocer: Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas*. Cartografía de las ideas actuales. Barcelona: Gedisa.
- Velázquez, E. (2006): An input-output model of water consumption: analyzing intersectoral water relationships in Andalusia. *Ecological Economics*, 56, 226-240.
- (2013). "¡Atrevámonos a romper los viejos paradigmas! Desde la universalidad y la economía ecológica hacia la consciencia y la integración". *Polis, Revista Latinoamericana*, 35.

- (2015). *Cuéntamelo con una foto: otra forma de enseñar, otra forma de aprender*. Málaga: Ediciones del Genal.
- Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. (15ª ed. 2011). México DF: Siglo XXI.
- Vos, J. (2002). *Una tierra para sembrar sueños: historia reciente de la Selva Lacandona*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Wackernagel, M. y Rees, W. (1995). *Our Ecological Footprint: reducing human impact on Earth*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Wallerstein, I. (1988). *El capitalismo histórico*. México DF: Siglo XXI.
- (1991). *Impensar las Ciencias Sociales: límites de los paradigmas decimonónicos* (3ª ed., 2003). México D.F.: Siglo XXI.
- (2006). *Universalismo europeo: el discurso del poder*. México DF: Siglo XXI.
- (2010). Comunicado de Immanuel Wallerstein para la participación en el Foro Social Mundial de Porto Alegre.
- Weintraub, R. (2002). *How economics became a mathematical science*. Durham: Duke University Press.
- Werlhof, C. (2015a). *¡Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una teoría crítica del patriarcado*. Oaxaca: El Rebozo Ediciones.
- (2015b). Participación de Claudia von Werlhof en el Coloquio Tejiendo Voces por la Casa Común. Universidad Iberoamericana, Cd. de México. Noviembre 2015. Recuperado el 26 de octubre de 2016 de: <https://www.youtube.com/watch?v=ELeTILLI-Q>
- Wigner, E. (1970). *Symmetries and Reflections, Scientific Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, E. (1998). *Consilience: La unidad del conocimiento*. (ed. 1999). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Wittgenstein, L. (1953). *Investigaciones filosóficas* (ed. 1988). México: UNAM.
- World Happiness Report (2016). Edited by John Helliwell, Richard Layard and Jeffrey Sachs. New York: Sustainable Development Solutions Network. Recuperado el 12 de octubre de 2016 de: <http://worldhappiness.report/>
- WWF (2008). Informe Planeta Vivo de la World Wild Fund For Nature. Gland.
- (2010). Informe Planeta Vivo de la World Wild Fund For Nature. Gland.
- (2014). Informe Planeta Vivo de la World Wild Fund For Nature. Gland.
- YA' (2015). Sistematización interna de la experiencia de Yomol A'tel. En proceso de publicación.
- Yampara, S. (2007). "Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento" en *Pensando el mundo desde Bolivia. I Ciclo de Seminarios Internacionales* (pp. 115-119). La Paz: Vicepresidencia de Bolivia.
- Zibechi, R. (2015). Participación Raúl Zibechi en el 1er Congreso Internacional de Comunalidad. En Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). México. Noviembre 2015.
- Žižek, S. (2012). Do not act, just think. Recuperado el 28 de octubre de 2016 de: <http://www.youtube.com/watch?v=k2x8TC-zXio>.

Anexos

Anexo 1: Aciertos y dificultades

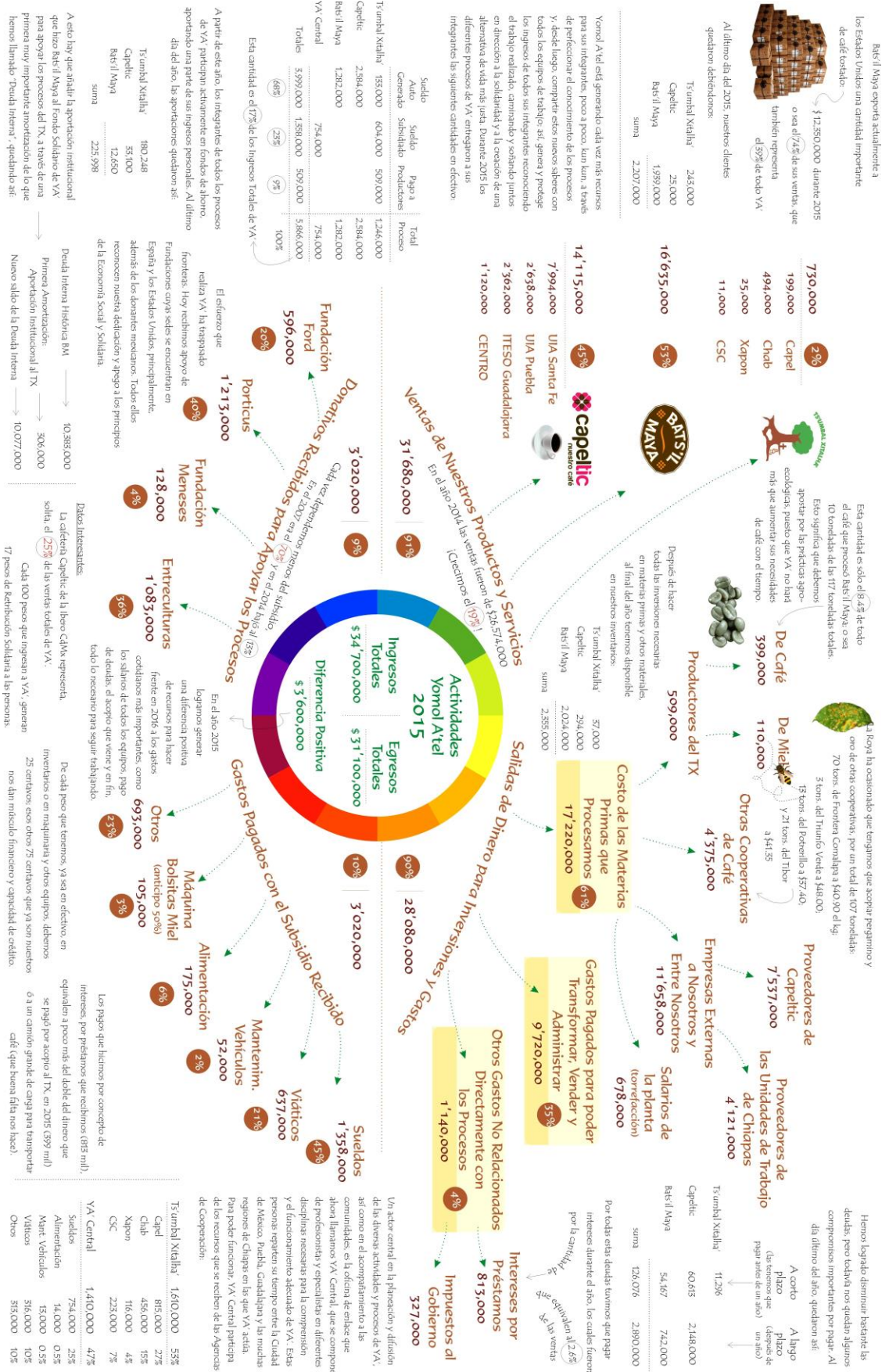
Área	Aciertos	Dificultades
Economía solidaria	Consolidación del área productiva: - BM (producción y calidad) - Capeltic (crecimiento)	No se ha logrado consolidar un área comercial sólida y con empuje. No se ha logrado la diversificación de clientes acordada.
	Consolidación del área administrativo - contable (Canan Taq'uin): - Controles - Transparencia e informes	Ha sido difícil gestionar y colocar (de forma participativa) los excedentes generados por el grupo en fondos, inversión, etc.
	Creación de fondos de ahorro en Capeltic	Los fondos de ahorro siguen manejándose en términos "individuales" sin el componente colectivo y organizativo que podrían tener
	Importante avance hacia la autonomía financiera (80% de subsidio en 2011 a 16% en 2014)	Los envíos y la logística desde Chilón ha sido difícil de solucionar de forma eficiente
Comunidades y trabajo de base	Planteamiento hacia la regionalización: - YA's regionales - Aulas vivas - Parcela tseltal sustentable - De Beneficios Húmedos a MIYA's	Poca claridad en el camino hacia la regionalización, las aulas vivas, la parcela tseltal; los MIYA's se entienden conceptualmente pero hay poca claridad en cómo se planearán y echarán a andar en las regiones
Comunidades / Trabajo de base Formación / Comunicación / Planeación participativa		Enfrentar la plaga de la roya. El impacto ha sido muy fuerte para las familias y difícil de enfrentar para el TX
	Nueva Mesa Directiva (con representantes de todos los procesos)	Realizar un trabajo agroecológico adecuado (prácticas en cafetales, fichas técnicas, seguimiento a productores, asesoría, etc.)
	Construcción del precio del café en la región (ya no depende del mercado ni de coyotes)	No se han logrado establecer procesos claro que caminen hacia la restauración agroecológica del territorio
	Apuesta por la calidad (pago por calidades, acopio en oro)	Ha sido difícil que se comprenda y valore esta apuesta por la calidad
	Incorporación de jóvenes tseltales al equipo	Se ha debilitado el vínculo y el arraigo de los jóvenes con su comunidad y su región
	Creación de la microfinanciera CSC: - Microcréditos (establecido) - Créditos productivos (en desarrollo)	No se ha logrado la autosuficiencia económica del TX
	Apuesta por la diversificación: de alimentación y producción	No se ha logrado echar a andar la producción de viveros, abonos, huertos, etc.
	Apuesta por institucionalizar y fortalecer la cooperativa de mujeres Yip Ants'etic	Ha sido difícil establecer la cooperativa de mujeres. Falta mucho trabajo.
	Apuesta por pasar de socios a familias YA'	Poco control y seguimiento de los nuevos espacios y políticas en el paso a las familias: - JOYA's / EYA's (no están claros ni institucionalizados estos espacios) - Política de Día de la parcela ha generado problemas y hay escaso control y seguimiento
	Mantener una visión relacionada, integral y estratégica de todos los procesos	Dificultad en operativizar esta visión integral y relacionada de los procesos
		No se ha logrado crecer, ni en acopio ni en número de socios la cooperativa TX
	Se ha echado a andar el taller de carpintería para la renovación de los apiarios	No se ha logrado consolidar ni fortalecer el proceso de la miel
		No se ha logrado la georreferenciación
		Las Asambleas Regionales no tienen la relevancia que deberían, como actores principales en la región
	Encuentro (dic-2014) en Chiapas, equipo Capeltic, equipo Chilón y comunidades	Gestionar la interculturalidad (tseltales y kaxlanes) del grupo

Formación / Comunicación / Planeación participativa Vinculación / Modelo multiactor	Eventos de reflexión: - Ayuno - Sistematización - Evento Zamora	No se ha logrado dar continuidad a dichos eventos y ha sido difícil lograr una planeación estratégica participativa
	Participación de miembros del equipo en eventos, foros, seminarios, cursos que aportan a la formación.	No se ha logrado comunicar y socializar los aprendizajes obtenidos en los eventos de formación que participamos.
		La comunicación (interna y externa) es de nuestras mayores debilidades en YA'
		Echar a andar de forma institucionalizada el proceso de Desarrollo de Capacidades (Comparte)
	Apuesta por la cooperativización	Activación de los trabajadores para asumirse como cooperativistas
		No está en nuestro ADN la solidaridad y los valores de la ESS
	Vinculación con organizaciones afines: - Comparte - Red de universidades jesuitas (UIA's, ITESO, Deusto, ESADE) - IDIT (UIA Puebla) - IMCA Suyusama - Empresas asesoras (Deloitte / Sushi Itto)	No se ha logrado institucionalizar la metodología y el proceso de la Escuela para la Sustentabilidad
		No se ha logrado que Capeltic sea el puente intercultural que buscamos
Modelo multiactor	Creación del área de Transformación y permitir que José aporte y se involucre en los procesos de miel y jabones	No se ha logrado la vinculación y participación con otras organizaciones regionales (acopio, beneficio seco, etc.)
		Capeltic no ha logrado ser el activador de comunidades que esperábamos
Organización del trabajo	Se estableció la "reunión de coordinadores", espacio que va evolucionando a un Comité Ejecutivo	No se ha logrado la autogestión adecuada de los grupos de trabajo
		Hay nula evaluación del trabajo en prácticamente todas las áreas
		No se ha logrado establecer una estructura jurídica de la organización de YA'
		No se ha logrado establecer una estructura operativa clara y adecuada
		Dificultad para "operativizar" para echar a andar acuerdos y decisiones tomadas
		El Equipo Técnico (acompañante del TX) está desarticulado y desorganizado

99

* Significa que el precio largo para pagar cada peso de deuda a corto plazo (shorter rate) sobre un MATUR (MATUR = 1.000) y Significa cuánto se gana o se pierde al comprar o vender un MATUR (MATUR = 1.000).

Anexo 3: Infografía 2015



Anexo 4: ISRC

Índice de Solidaridad Retributiva Cooperativista

En la siguiente tabla se puede observar la forma en que se construyó el índice, a partir del comparativo con el mercado y las empresas convencionales, en el caso de los sueldos de trabajadores. Para el pago a productores se utilizó el comparativo de los precios en la región.

Se puede observar el porcentaje equivalente que se busca en cada uno de los niveles, y lo correspondiente que implicaría para Yomol A'tel. Para lograr adecuar los sueldos que se tenían ya en ese momento, se utilizó un rango de sueldo mínimo y máximo para cada nivel de responsabilidad.

ÍNDICE DE SOLIDARIDAD RETRIBUTIVA COOPERATIVISTA (TABLA DE RETRIBUCIÓN MONETARIA DEL TRABAJO)										
REFERENCIA CON MERCADO					YA'					Observaciones
	Estim. sueldo en mdo. \$	Dif. c/ el siguiente \$	% equiv. para YA'	Equiv. Corresp a % \$	Mín \$	Máx \$	Promedio \$	Dif. del prom. c/ mdo.	Dif. entre Mín y Máx	
Productores café (kg)	38	NA	150%	\$ 57	\$ 45	\$ 70	\$ 58	151%	\$ 25	Pago por calidad
Productores miel (kg)	30	NA		\$ 45	\$ 40	\$ 44	\$ 42	140%	\$ 4	Pago según humedad
Productoras Yip Ants. (pza)	3	NA		\$ 5	\$ 4	\$ 6	\$ 5	167%	\$ 2	Por definir
Cargos Ts'umbajeletic	Para compañeros con cargo Ts'umbajeletic se deberá definir la retribución adecuada según cada caso.									Por definir
1	Resp. de trabajo	3,800	2,700	120%	\$ 4,560	3,500	5,500	\$ 4,500	118%	\$ 2,000
2	Resp. de trabajo	6,500	4,500	100%	\$ 6,500	4,500	9,000	\$ 6,750	104%	\$ 4,500
3	Resp. de proceso	11,000	5,000	85%	\$ 9,350	7,000	13,000	\$ 10,000	91%	\$ 6,000
4	Subcoordinaciones	16,000	7,000	73%	\$ 11,680	8,500	15,000	\$ 11,750	73%	\$ 6,500
5	Coords. UT y Ejes Transv.	23,000	9,000	68%	\$ 15,640	12,000	19,000	\$ 15,500	67%	\$ 7,000
6	Coords. Área y Ejes Transv.	32,000	13,000	60%	\$ 19,200	16,500	24,000	\$ 20,250	63%	\$ 7,500
7	Dirección	45,000	NA	55%	\$ 24,750	21,000	29,000	\$ 25,000	56%	\$ 8,000

Anexo 5: Política de apoyos educativos

Comprendemos que la formación escolar es sólo una parte –incluso de menor trascendencia que la no escolarizada– del proceso educativo y formativo que impulsamos. Sin embargo, conscientes de la relevancia que todavía tiene en nuestro mundo la educación escolar, y la preparación que pueda aportar para los cooperativistas, se construyó la siguiente política para apoyos en los procesos de formación escolar. Los cooperativistas podrán acceder a estos apoyos bajo las siguientes condiciones:

Requisitos para cualquier programa:

- Ser socio(a) de Yomol A'tel o trabajador activo (mientras se consolida la cooperativización)
- Cumplir con aportaciones y acuerdos colectivos
- Participar activamente en su instancia de organización y Unidad de Trabajo
- Contar con la aprobación de su área (coordinador, Consejo o Asamblea)
- Contar con la aprobación del Comité Ejecutivo (o Comité de Formación)
- Que el estudio o el proyecto de investigación estén vinculados a YA' y sus ejes estratégicos
- Que el programa de formación sea coherente con los objetivos de la ES
- Mantenerse vinculado con YA' y si requiere de un tiempo fuera, regresar a la organización

Los apoyos económicos que se contemplan en este plan –por supuesto, siempre y cuando el fondo de educación del FOSOYA cuente con recursos suficientes para ello– y el compromiso del cooperativista que participe en ellos, se describe a continuación:

Programa formativo	Requisitos	Compromiso al terminar programa	el	Duración máx. (meses)	Apoyo (viáticos)	Apoyo (mensual)	Apoyo (máx. total)	Observaciones	
Curso	6 meses en YA'	Compartir lo aprendido con los equipos correspondientes	1	\$	6,000	\$	3,000	\$	9,000
Taller / Capacitación	6 meses en YA'	Compartir lo aprendido con los equipos correspondientes	1	\$	6,000	\$	5,000	\$	11,000
Seminarios / Coloquios / Foros	6 meses en YA'	Compartir lo aprendido con los equipos correspondientes	1	\$	8,000	\$	5,000	\$	13,000
Diplomado / Especialidad	1 año en YA'	Realizar taller al interior de YA' para compartir lo aprendido	6	\$	4,000	\$	-	\$	24,000
Intercambio de experiencias	2 años en YA'	Sistematizar y compartir lo aprendido o valorado	3	\$	8,000	\$	-	\$	24,000
Primaria	1 año en YA'	1 año de trabajo en YA' y compartir y comunicar lo aprendido	36	\$	800	\$	-	\$	28,800
Secundaria	2 años en YA'	2 años de trabajo en YA' y compartir y comunicar lo aprendido	36	\$	1,000	\$	-	\$	36,000
Preparatoria	2 años en YA'	2 años de trabajo en YA' y compartir y comunicar lo aprendido	36	\$	1,500	\$	-	\$	54,000
Licenciatura	3 años en YA'	3 años de trabajo en YA' y compartir y comunicar lo aprendido	36	\$	2,000	\$	-	\$	72,000
Maestría	4 años en YA' y puesto de responsabilidad media	3 años de trabajo en YA' y compartir y comunicar lo aprendido	18	\$	30,000	\$	7,000	\$	156,000
Doctorado	5 años en YA' y puesto de responsabilidad alta	4 años de trabajo en YA' y compartir y comunicar lo aprendido	18	\$	30,000	\$	10,000	\$	210,000